الإسلام الوهابي
في مواجهة تحديات الحداثة



د. محمد العطاونة

ترجمة: د. أبو بكر باقادر



الشبكة العربية للأبحاث والنشر

ARAB NETWORK FOR RESEARCH AND PUBLISHING

الإسلام الوهابي
في مواجهة تحديات الحداثة

دار الإفتاء في المملكة العربية السعودية

د. محمد العطاونة

ترجمة
د. أبو بكر باقادر

مراجعة
أمين الأيوبي



الشبكة العربية للأبحاث والنشر
ARAB NETWORK FOR RESEARCH AND PUBLISHING

الفهرسة أثناء النشر ـ إعداد الشبكة العربية للأبحاث والنشر

العطاونة، محمد

الإسلام الوهابي في مواجهة تحديات الحداثة: دار الإفتاء في المملكة العربية السعودية/ محمد العطاونة؛ ترجمة أبو بكر باقادر؛ مراجعة أمين الأيوبي.

٢٧١ ص.

ببليوغرافية: ص ٢٤٩ ـ ٢٧١.

ISBN 978-614-431-070-0

١. الشريعة الإسلامية ـ المملكة العربية السعودية. ٢. الوهابية ـ المملكة العربية السعودية. ٣. دار الإفتاء ـ المملكة العربية السعودية. أ. باقادر، أبو بكر (مترجم). ب. الأيوبي، أمين (مراجع). ج. العنوان.

297.81409538

Wahhabi Islam Facing the Challenges of Modernity: Dar al-Ifta in the Modern Saudi State

الطبعة الأولى، بيروت، ٢٠١٤

الشبكة العربية للأبحاث والنشر

بيروت ـ المكتب الرئيسي: رأس بيروت ـ المنارة ـ شارع نجيب العرداتي

هاتف: ٠٠٩٦١١٧٣٩٨٧٧ **محمول:** ٠٠٩٦١٧١٢٤٧٩٤٧

E-mail: info@arabiyanetwork.com

القاهرة ـ مكتبة: وسط البلد ـ ٢٢ شارع عبدالخالق ثروت

هاتف: ٠٠٢٠٢٢٣٩٥٠٨٣٥ **محمول:** ٠٠٢٠١١٥٠٢٩٦٤٩٢

E-mail: info@arab-network.org

الدار البيضاء ـ مكتبة: ٢٨ زنقة روما، تقاطع شارع مولاي إدريس الأول

هاتف: ٠٠٢١٢٥٢٢٨٠٦٨٨٧ **محمول:** ٠٠٢١٢٦٦٤٣٢٣٠٤٠

E-mail: info-ma@arab-network.org

الرياض ـ مكتبة: حي الفلاح ـ شارع الأمير سعود بن محمد بن مقرن

جنوب جامعة الإمام، مقابل بوابة رقم ٣

هاتف: ٠٠٩٦٦٥٥٢١٦١١٦٦

E-mail: info-ksa@arabiyanetwork.com

المحتويات



مقدمة

يعاين هذا الكتاب «دار الإفتاء»، وهي المؤسسة الدينية السعودية الرسمية المسؤولة عن إصدار الفتاوى وذلك في الفترة الممتدة بين عامي ١٩٧١ و١٩٩٩، ولا سيما في عهد مفتي عام المملكة البارز الشيخ عبد العزيز بن باز (ت. ١٩٩٩). وسأدرس التحدّيات التي واجهتها هذه الهيئة العلمية في تطبيق التفسيرات الوهّابية للشريعة في الحداثة في أواخر القرن العشرين[١].

يرجع تاريخ دار الإفتاء في المملكة العربية السعودية إلى عام ١٩٥٣.

---

(١) لا تزال الشريعة وتطبيقها في العالم الإسلامي المعاصر محور دراسات عديدة حول الشريعة الإسلامية. ومعظم الباحثين عبروا عن اقتناعهم بأن الشريعة الإسلامية طبّقت على مدى قرون وبشكل رئيس في مجال العبادات والأحوال الشخصية، لكن في المجالات القانونية الأكثر عمومية، مثل: التملّك، والجُنَح، والعقود، والقانون التجاري والمرافعات أمام المحاكم والقانون الجنائي والإداري والمالي والدستوري كان تطبيقها كلامياً عوضاً عن الامتثال لها امتثالاً فعلياً. وذهب خالد أبي الفضل إلى القول: «. . . إن كانت الشريعة الإسلامية متوافقة مع مجموعة من القواعد فإنها، بحسب ذلك المعيار، في حالة ضمور في الوقت الحالي. . . لكن كإبستيمولوجية أو عملية أو منهجية للفهم كفقه، فإن الشريعة الإسلامية، في معظمها، ميتة». انظر: Khaled Abou El Fadl, *Speaking in God's Name: Islamic Law, Authority and Women* (Oxford: Oneworld Press, 2001), p. 171.

للاطلاع على المزيد عن تطبيق الشريعة في العصر، انظر: Wael H. Hallaq, «Can the Shari'a be Restored?,» in: Yvonne Y. Haddad and Barbara F. Stowasser, eds., *Islamic Law and the Challenges of Modernity* (Walnut Creek: Altamira Press, 2004), pp. 21-53; Joseph Schacht, *An Introduction to Islamic Law* (Oxford: Clarendon Press, 1964), pp. 75-85 and 112; Noel J. Coulson: «Law and Religion in Contemporary Islam,» *Hastings Law Journal*, vol. 29 (1978), pp. 1447-1457, and «Doctrine and Practice in Islamic Law: One Aspect of the Problem,» *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, vol. 18, no. 2 (1956), pp. 220 and 225-226; Jorgen Nielsen, *Secular Justice in an Islamic State: Mazalim under the Bahri Mamluks*, 662/1264-789/1387 (Leiden: Nederlands Historisch-Archaeologish Instituut te Istanbul, 1985), p. 95; Yvonne Yazbeck Haddad and Barbara Freyer Stowasser, eds., Islamic *Law and the Challenges of Modernity* (Walnut Creek, CA: AltaMira Press, 2004), pp. 1-17, and David Bonderman, «Modernization and Changing Perceptions of Islamic Law,» *Harvard Law Review*, vol. 81, no. 6 (April 1968), pp. 1169-1193.

بقي المفتون يصدرون الفتاوى بطريقة غير رسمية قبل ذلك التاريخ وعلى مدى نحو قرنين من الميثاق السعودي الوهابي المعروف في عام ١٧٤٤[٢] وفي محاولة لتحديث البنية الدينية للمملكة، عيّن الملك عبد العزيز بن سعود (ت. ١٩٥٣)، مؤسس المملكة العربية السعودية، الشيخ محمد بن إبراهيم آل الشيخ، وهو أحد أبرز المفتين الوهّابيين، ليرأس دار الإفتاء ومؤسسات دينية أخرى[٣]. لتصبح دار الإفتاء مؤسسة تقوم على رَجَل واحد من الناحية الفعلية، لأنه ربما كان الشيخ إبراهيم أكثر العلماء الوهّابيين نفوذاً ولتولّيه أعلى سلطة دينية في المملكة إلى حين وفاته في عام ١٩٦٩.

في آب/ أغسطس ١٩٧١، أعاد الملك فيصل (١٩٠٤ ـ ١٩٧٥) هيكلة دار الإفتاء، مستميلاً عدداً غير مسبوق من كبار العلماء للعمل في إدارة الدولة. جرى توزيع هؤلاء العلماء على هيئتين عامتين بهدف إجراء البحوث العلمية وإصدار الفتاوى وهما: (١) هيئة كبار العلماء (اختصاراً هيئة العلماء)[٤]، و(٢) اللجنة الدائمة للبحوث العلمية والإفتاء (اختصاراً اللجنة الدائمة). واليوم، تشكّل هيئةُ العلماء واللجنة الدائمة معاً دار الإفتاء، وهي أعلى سلطة رسمية لتفسير الشريعة وإصدار الفتاوى في المملكة برئاسة مفتي عام المملكة. وهذا هو موضوع البحث في هذا الكتاب.

تؤدي دار الإفتاء دوراً حيوياً في تسيير الحياة اليومية في المملكة العربية السعودية، ربما أكثر من أي قطر من أقطار الشرق الأوسط. وهي تتدخل غالباً في الإجراءات الاجتماعية والسياسية والقانونية والقضائية،

---

(٢) انظر: Muhammad Khalid Masud, Brinkley Messick and David S. Powers, eds., *Islamic Legal Interpretation: Muftis and their Fatwas*, Harvard Studies in Islamic Law (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1996), p. 27.

(٣) محمد بن عبد الله الراشد، **العلامة الشيخ محمد بن إبراهيم آل الشيخ: مفتي الديار السعودية** (الرياض: مكتبة الإمام الشافعي، ١٩٩٩)، ص ٢٣ ـ ٢٥.

(٤) المملكة العربية السعودية، **نظام ولائحة سير الأعمال في هيئة كبار العلماء** (المرسوم الملكي أ/ ١٣٧، ٢٩ آب/ أغسطس ١٩٧١). انظر أيضاً: عبد الرحمن بن عبد العزيز الشلهوب، **النظام الدستوري في المملكة العربية السعودية بين الشريعة الإسلامية والقانون المقارن** (الرياض: مكتبة فهد الوطنية، ١٩٩٩)، ص ٢١٨ ـ ٢١٩.

وتشكّل فتاواها عاملاً مهمّاً في صياغة الأعراف الاجتماعية والثقافية في المجتمع السعودي. وتعمل هذه الفتاوى كوسط لمناقشة وإعادة تقييم وإعادة تعريف الصلة بين الدولة والمجتمع والدين. يستخدم المفتون الرسميون وغير الرسميين، وكذلك الجماعات الأيديولوجية الأخرى في المملكة، الفتاوى في تعريف هذه الصلات الناجمة عن التداخل القوي بين الدين والدولة وإقامتها[٥]. فالشريعة الإسلامية مكون عظيم الأهمية في تشريعات الدولة بما أن النظامين القضائي والدستوري في المملكة يعتمدان على المصدرين التقليديَّين للفقه الإسلامي بمعنى أن القرآن الكريم والسنّة النبوية يشكّلان الدستور الأساس[٦]. وعلى سبيل المثال، جاء في المادة (٧) من النظام الأساس للحكم الصادر في عام ١٩٩٢: «يستمد الحكم في المملكة العربية السعودية سلطته من كتاب الله وسنة رسوله». وجاء في المادة (٢٣): «تحمي الدولة عقيدة الإسلام، وتطبق شريعته وتأمر بالمعروف وتنهى عن المنكر... وتقوم بواجب الدعوة إلى الله»[٧].

أعيد ترتيب دار الإفتاء في عام ١٩٧١ استجابة لتحديات الحداثة. فعلى مدى النصف الثاني من القرن العشرين، وبالذات منذ سبعينيات القرن العشرين، أصبحت المملكة العربية السعودية واحدة من أغنى الأقطار في الشرق الأوسط. كثفت ثورة أسعار البترول في عام ١٩٧٣ خطوات التنمية

---

(٥) انظر: Masud, Messick and Powers, eds., *Islamic Legal Interpretation: Muftis and their Fatwas,* pp. 3-31, and Dana Hearn, «Fatawa and Religious Discourse as an Avenue of Participation,» *Arab Studies Journal*, vols. 6-7, nos. 1-2 (Fall 1998-Spring 1999), pp. 84-97.

(٦) انظر: Sadun al-Hamad, «The Legislative Process and the Development of Saudi Arabia,» (Ph.D. Dissertation, University of Southern California, 1973), p. 2; Frank E. Vogel, *Islamic Law and Legal System: Studies of Saudi Arabia*, Studies in Islamic Law and Society; v. 8 (Leiden; Boston, MA: Brill, 2000), pp. 169-221; Joseph A. Kechichian, «The Role of the 'Ulama in the Politics of an Islamic State: The Case of Saudi Arabia,» *International Journal of Middle East Studies*, vol. 18 (1986), pp. 53-71; Aharon Layish, «'Ulama» and Politics in Saudi Arabia,» in: Metin Heper and Raphael Israeli, eds., *Islam and Politics in the Modern Middle East* (New York: St. Martin's Press, 1984), pp. 29-63; Alexander Bligh, «The Saudi Religious Elite (Ulama) as Participant in the Political System of the Kingdom,» *International Journal of Middle East Studies*, vol. 17, no. 1 (February 1985), pp. 37-50; Joseph Nevo, «Religion and National Identity in Saudi Arabia,» *Middle Eastern Studies*, vol. 34, no. 3 (1998), pp. 34-53, and Ayman Al-Yassini, *Religion and State in the Kingdom of Saudi Arabia*, Westview Special Studies on the Middle East (Boulder, CO: Westview Press, 1985), pp. 21-81.

(٧) المرسوم الملكي رقم ٩٠/أ، آذار/ مارس ١٩٩٢.

الاقتصادية والتغيير مولّدة زيادة كبيرة في دخل الحكومة(٨) وتُرجم هذا في شكل عملية تحديث سريعة وواسعة للبلاد، صاحَبَها تقدم ملحوظ في البنية التحتية والتعليم والتكنولوجيا(٩).

ولتحسين التعامل مع هذه التحولات، شرعت الدولة السعودية في تحسين الأنظمة الإدارية والبيروقراطية والقانونية بينما دعمت الشريعة في الوقت نفسه، والتي هي سبب وجود هذه الملكية الثيوقراطية. وفي هذا الخصوص، قال تركي الحمد: «كان تحديث الإسلام خطوة ضرورية، اجتماعية وأيديولوجية - من أجل أغراض الحراك الاجتماعي وشرعية

---

(٨) لمحة خاطفة في تذبذب أسعار النفط منذ عام ١٩٥٠ تبرهن هذه الحقيقة التي لا يمكن دحضها. وفي ١ تشرين الثاني/ نوفمبر ١٩٥٠ كان سعر برميل النفط من النوع العربي الخفيف ١,٧٥ دولار وفي ١ تشرين الأول/ أكتوبر ١٩٧٣ ارتفع السعر إلى ٣ دولارات للبرميل وبحلول ١٥ تشرين الأول/ أكتوبر ١٩٧٣ ارتفع سعر البرميل من النوع نفسه من ٣,٠١ دولار إلى ٥,١٩ دولار. بعبارة أخرى، مع أن ارتفاع أسعار النفط بنسبة ناهزت ٧٢ في المئة استغرق ٢٣ عاماً (١٩٥٠ ـ ١٩٧٣)، فقد ارتفعت بشكل صاروخي محققةً نسبة زيادة مساوية ناهزت الـ ٧٠ في المئة في غضون أسبوعين فقط (من ١ إلى ١٦ تشرين الأول/ أكتوبر ١٩٧٣). انظر: Organization of Petroleum Exporting Countries [OPEC], *Annual Statistical Bulletin* ([n. p.]: OPEC, 1980).

(٩) Al-Yassini, *Religion and State in the Kingdom of Saudi Arabia*, pp. 61-67.

للاطلاع على معلومات أوسع حول عملية التحديث في السعودية، انظر: Turki Al-Hamad, «Political Order in Changing Societies, Saudi Arabia: Modernization in a Traditional Society,» (Ph.D. Dissertation, University of Southern California, 1985), pp. 12-18 and 152-171; Mordechai Abir, *Saudi Arabia in the Oil Era: Regime and Elites: Conflict and Collaboration* (Boulder, CO: Westview Press, 1988), pp. 19-34 and 69-94; Fouad Al-Farsy: *Modernity and Tradition: The Saudi Equation* (London; New York: Kegan Paul International, 1990), and *Saudi Arabia: A Case Study in Development* (London; Boston, MA: Kegan Paul International, 1982); John A. Shaw and David E. Long, *Saudi Arabian Modernization: The Impact of Change on Stability*, foreword by Amos A. Jordan, Jr. (Washington, DC: Center for Strategic and International Studies, Georgetown University; New York: Praeger, 1982); Jack H. Thompson and Robert D. Reischauer, eds., *Modernization of the Arab World*, New Perspectives in Political Science; 11 (Princeton, NJ: Van Nostrand, 1966); George Lenczowski, «Tradition and Reform in Saudi Arabia,» *Current History*, vol. 52. no. 306 (February 1967), pp. 98-104; Robert E. Looney: *Economic Development in Saudi Arabia: Consequences of the Oil Price Decline*, Contemporary Studies in Economic and Financial Analysis; v. 66 (Greenwich, Conn.: Jai Press, 1990), and «Saudi Arabia's Development Strategy: Comparative Advantage Versus Sustainable Development,» *Orient*, vol. 30, no. 1 (March 1989), pp. 75-96, and Abdulrahman al-Sadhan, «The Modernization of the Saudi Bureaucracy,» paper presented at: *King Faisal and the Modernisation of Saudi Arabia* (conference), edited by Willard A. Beling (London: Croom Helm, 1980), pp. 75-124.

النظام. بعبارة أخرى، تكيف الدولة كان أمراً لازماً»[١٠]. فالملك فيصل، الذي يعتبره الباحثون حداثياً، سعى إلى الحفاظ على الطبيعة الدينية الوهابية للدولة كأساس للحكم السعودي، بينما مكن الدولة والمجتمع في الوقت عينه من تبنّي تغييرات تكنولوجية واقتصادية واسعة المدى[١١] وبحسب كلمات الملك فيصل نفسه:

يفرض ديننا التقدم وحمل عبء واحتمال أسمى التقاليد وأفضل الأخلاق. وما يسمى «تقدم» في العالم اليوم والإصلاحات التي يدعو إليها سواء كانت مسألة تقدم اجتماعي أو إنساني أو اقتصادي جميعها موجود في الدين الإسلامي والشريعة[١٢].

وكان تحدي قيادة النظام الملكي في العصر الحديث عن طريق مرونة أكبر في تفسير الإسلام أبعد من أن تكون سهلة ومباشرة. ففي المملكة العربية السعودية، أسهم الإسلام في إضفاء الشرعية على النظام ووفّر الاستقرار، وفي الوقت نفسه إنه أيديولوجية مجموعات محافظة عديدة تميل إلى التفريق بين من يسعون إلى الحداثة والتغيير وبين من يحاولون الحفاظ على التقاليد[١٣]. وكانت دار الإفتاء المكان الطبيعي المرشح لتكييف الشريعة مع العصر الحديث بطريقة تحافظ على التوازن الدقيق بين هذه المجموعات المختلفة. بعبارة أخرى كان من المتوقّع من دار الإفتاء أن تردم الفجوة بين مثالية محافِظة لا تساوِم وواقِع يتغيّر

---

(١٠) Al-Hamad, «Political Order in Changing Societies, Saudi Arabia: Modernization in a Traditional Society,» p. 143.

(١١) انظر على سبيل المثال: Abir, Ibid., pp. 108-165.

(١٢) وردت في: Al-Hamad, Ibid., pp. 143-144, and Fouad al-Farsy, «King Faisal and the First Five Year Development Plan,» paper presented at: *King Faisal and the Modernisation of Saudi Arabia*, p. 58.

وحول الملك فيصل والتضامن الإسلامي، انظر: Abdullah al-Sindi, «King Faisal and Pan-Islamism,» paper presented at: *King Faisal and the Modernisation of Saudi Arabia*, pp. 184-201; Joseph A. Kechichian, *Faysal: Saudi Arabia's King for all Seasons* (Gainesville, FL: University Press of Florida, 2008), pp. 26-30.

وللاطلاع على المزيد عن الملك فيصل، انظر أيضاً: Gerald de Gaury, *Faisal: King of Saudi Arabia* (New York: Praeger, 1966)

(١٣) Al-Hamad, Ibid., p. 144.

باستمرار، كما ظهر في الفئات التقليدية والحديثة من المجتمع السعودي.

ثنائية التقليد والحداثة، التي تشير إلى أن المجتمعات تتحول نحو القيم العلمانية الحديثة وتبتعد تدريجياً عن قيمها الدينية التقليدية لا تتحقق في حالة المملكة العربية السعودية[(١٤)]. وعوضاً عن ذلك فقد توصّلت دراستي للعقود الثلاثة الأولى لدار الإفتاء إلى مقاربتين مختلفتين للتعامل مع واقع بلد نام، **أولاهما**؛ موقف إبداعي بخصوص التكنولوجيا الحديثة، **والأخرى**؛ موقفٌ محافظ تجاه الأعراف الاجتماعية. وعند التعامل مع الابتكارات الحديثة والقضايا السياسية، نجد متقلّدي منصب الإفتاء في السعودية منفتحين وليبراليين نسبياً، بينما يتمسكون في دائرة أو مجال الأعراف الاجتماعية (على سبيل المثال: أداء العبادات أو مكانة المرأة) بـ «مقاربة وهابية تطهيرية» ولقد أدّت دار الإفتاء، دوراً مهماً في خلق الديناميات الاجتماعية ـ الثقافية الراهنة، وإيجاد تعايش غير مريح بين الحداثة والأصالة، وهو واقع غالباً ما يُعتبَر مفارقة. وعلى سبيل المثال، لاحظ مأمون فندي أنه: «في السعودية، هناك أوقات وأماكن مختلفة في الآن ذاته. فالسعودية هي في الآن نفسه مجتمع قبلي حديث ومابعد حديث»[(١٥)]. وبالنسبة إلى كلارك كيليان، هذه «المفارقة العميقة» تظهر بجلاء في مركز الفيصلية للتسوق الجديد في الرياض حينما «. . . نجد الحداثة الاقتصادية وأسلوب الاستهلاك الجماهيري على النمط الغربي متواجداً جنباً إلى جنب على نحو مذهل مع قيم ثقافية جامدة مفروضة تغيّرت بشكل هامشي فقط منذ أن كانت الرياض مجموعة شوارع موحلة ومنازل طينية»[(١٦)]. وهذا الجمود، بحسب ما يرى كيليان، إنما هو نتيجة

---

(١٤) الأدبيات البحثية حول الأصالة والحداثة والمجادلات الإبستمولوجية والمنهجية تتجاوز نطاق هذا الكتاب. وللاطلاع على المزيد، انظر: Olivier Galland and Yannick Lemel, «Tradition vs. Modernity: The Continuing Dichotomy of Values in European Society,» *Revue française de sociologie*, vol. 49 (2008), pp. 153-186; James A. Bill and Robert L. Hardgrave, Jr., *Comparative Politics; The Quest for Theory*, Merrill Political Science Series (Columbus, Ohio, Merrill, 1973), and Samuel Huntington, «The Change to Change: Modernization, Development, and Politics,» *Comparative Politics*, vol. 3, no. 3 (April 1971), pp. 30-69.

(١٥) Mamoun Fandy, *Saudi Arabia and the Politics of Dissent* (New York: St. Martin's Press, 1999).

(١٦) ويضيف: «تتنقل السيدات من متجر إلى آخر مستترات بعباءات سوداء تغطي أجسادهنّ =

لسياسات الحكومة السعودية التي تفرض قيماً اجتماعية معينة والتي هي بحسب كلماته: «. . . تبرز المملكة العربية السعودية كأحد أكثر المجتمعات محافظة وتشدداً في العالم»[١٧].

سأقوم هنا بتحليل ردود فعل النظام القانوني السعودي التقليدي على التحديات والبدع التي واجهها المجتمع السعودي في أواخر القرن العشرين[١٨]. يتبنّى هذا البحث في الواقع منظوراً داخلياً (emic) ومنظوراً خارجياً (etic) على الرغم من أنّ التفضيل أعطي للمنظور الأول. واهتمامي المحوري هو دراسة بث المبادئ والاتجاهات الإسلامية، بشكل أساس من منظور المدافعين عن هذه المبادئ والاتجاهات (المفتين) والمصادر المستخدمة والطريقة التي تتم بها مقاربتها. وشدّدت على فهم المكونات النصية والاجتماعية السياسية للفتاوى ومضامينها في الشريعة الإسلامية. يمكن تعلّم كثير من الحجج المبينة والطرق المستخدَمة والتصورات الإجمالية للقضايا المطروحة. لكنّ الفتاوى لا تقتصر على إظهار صفات

= بالكامل ليخفين أشكالهن كنساء وينظرن إلى رفوف ملابس الأطفال من خلف حجابهن ووجوههن اللاتي يغطينها. وفي الأحياء والمطاعم لا يسمح للرجال والنساء من العزاب بالتعامل المباشر، والأزواج الذين يختارون تناول الطعام خارج المنازل يُفصَل بينهم بسواتر نقالة. ويتعين على النساء الراغبات بالتبضع في المراكز أو الأكل في هذه المطاعم الاعتماد على أقاربهن الذكور لنقلهنّ بالسيارات، ولا يُسمح لهنّ بانتخاب أعضاء مجلس الشورى الذين يقدّمون النصح للحكومة في إقامة هذه المؤسسات الحديثة وتطويرها». انظر: Clarke Killian, «A Modernization Paradox: Saudi Arabia's Divided Society,» *Harvard International Review*, vol. 29, no. 3 (September 2007), p. 30.

(١٧) المصدر نفسه.

(١٨) طبيعة القانون السعودي وتطبيقه لا يزالان موضع جدل بين الباحثين المهتمين بالنظام القانوني السعودي المعاصر ولكن يؤكد معظم الباحثين الطبيعة التقليدية للنظام القانوني السعودي. ولاحظ فرانك فوجل، على سبيل المثال أن ما هو ليس موضع جدل هو أن المملكة العربية السعودية تطبق «الشريعة الإسلامية التقليدية في مجالات عديدة وتطبق ذلك، مرة أخرى، بنجاح معيّن ملحوظ بالنسبة إلى السلف الإسلامي». وبحسب رأي فوجل مفاهيم القانون الغربي والمفاهيم القانونية لم تتخلل قط الجوهر الأساس للنظام القانوني السعودي وهذا ربما بسبب حقيقة أن السعودية لم تجرّب قط الاستعمار الغربي الذي أثر بشكل كبير في التغيير الجذري للنظام القضائي في كل دولة مسلمة. فمنذ سبعينيات القرن العشرين، تأسست هيئات قانونية على النمط الغربي، مثل: محاكم المراجعات الخاصة، ومجالس العمال وغيرها، وسُنّت تشريعات جديدة مثل قوانين السير، وقانون الضمان الاجتماعي والقواعد التي تحكم المناقصات الحكومية. لكنّ هذه المؤسسات القانونية الجديدة تظلّ بحسب كلمات فوجل «. . . مجرد إضافات على نظام قانون سابق قائم» لا يعترف قط بها، انظر: Vogel, *Islamic Law and Legal System: Studies of Saudi Arabia*, p. xiv.

فريدة للفكر الشرعي الإسلامي الوهابي الحديث وإنما تسلط الأضواء أيضاً على التوترات بين جهود الحفاظ على التقاليد الإسلامية - كما هي موصوفة في النصوص الشرعية التقليدية- وبين محاولات مواجهة تحديات الحداثة[١٩]. وجزء لا بأس به من الفتاوى الصادرة مكرّسٌ لنقاشات عميقة للابتكارات التكنولوجية ولتحديات الحداثة في مجالات الحياة المتنوعة.

ولفترة طويلة، لفتت دراسة الفتاوى، بوصفها مصادر شرعية، اهتمام الباحثين الغربيين في الشرع الإسلامي، لكن دراساتهم تناولت أشكال الفتاوى وإجراءاتها أكثر من تناولها محتوى هذه الفتاوى[٢٠]. ولقد شهدت سبعينيات القرن العشرين اهتماماً متجدداً بالفتاوى وبدأ الباحثون باستخدامها على نحو متزايد في دراسة التاريخ الفقهي والاجتماعي الثقافي للمسلمين. وقد أشار باحثون كثيرون إلى أهمية الفتاوى في دراسة الحضارة؛ فهذا ديفيد باورز يعترف بأهميتها كمصادر تاريخية في غاية الأهمية للفكر الشرعي الإسلامي. لكنه لاحظ مع ذلك أن فائدة الفتوى كمصدر للمعلومات الاجتماعية الثقافية محدودة كونها لا تعكس الأهمية الاجتماعية للقضية موضوع البحث[٢١].

والمدهش، أن قلّة من الباحثين درست الفتاوى والمفتين ودار الإفتاء، باستثناء لا بدّ من الإشارة إليه في دراسة جاكوب سكوفغارد ـ بيترسن الرائعة لتاريخ دار الإفتاء في مصر والمنشورة في عام ١٩٩٧[٢٢]، وهناك بعضٌ ممن درسوا الفتاوى لتوضيح التواريخ الفكرية أو السياسية للمجتمعات والأقطار الإسلامية. بناء على ذلك، توفر مقالة برينكلي ميسيك حول المفتين في

(١٩) انظر على سبيل المثال: Schacht, *An Introduction to Islamic Law*, p. 73 ff; H. A. R. Gibb, *Mohammedanism: A Historical Survey* (London: Oxford University Press, 1981), pp. 71-72, and Marshall G. S. Hodgson, *The Venture of Islam: Conscience and History in a World Civilization*, 3 vols. (Chicago, IL: University of Chicago Press, 1974), vol. 2: *The Expansion of Islam in the Middle Periods*, p. 123.

(٢٠) انظر: Jakob Skovgaard-Petersen, *Defining Islam for the Egyptian State: Muftis and Fatwas of the Dār al-Iftā* (Leiden: E.J. Brill, 1997), pp. 295-297.

(٢١) انظر: David S. Powers, «Fatwas as Sources for Legal and Social History: A Dispute over Endowment Revenues from Fourteenth Century Fez,» *Al-Qantara: Revista de Estudios êrabes*, vol. 11, no. 2 (1990), pp. 295-297.

(٢٢) انظر: Skovgaard-Petersen, Ibid.

اليمن منظوراً أنثروبولوجياً حيال الصلات الوثيقة بين الفتاوى اليمنية وعدد من النصوص الشرعية التقليدية(٢٣) وقيّم يوهانِس بنزينغ دور الفتاوى في التاريخ الاجتماعي للأناضول في العهد العثماني(٢٤). ودراسة رودولف بيترز وهربرت ليبِزْني لدور المفتي في النظام الشرعي الإسلامي(٢٥). وربما كانت الفتاوى الشرعية عام ١٩٩٦ أهم مجموعة فتاوى مدروسة جمعها مسعود وميسيك وباورز وركزت بشكل أساس على الفتاوى المعاصرة(٢٦).

ولا توجد إلى تاريخه دراسات شاملة حول تاريخ دار الإفتاء والفتاوى والمفتين في المملكة العربية السعودية سواء بالعربية أو بأي من اللغات الأوروبية. وأكثر الدراسات صلة بالقانون السعودي هي الأبحاث التي نشرها كلٌّ من فرانك فوجل وخالد أبي الفضل وحديثاً ما نشرته دورثي برامْسِن(٢٧). وتسهم مقارنة فوجل الرائدة للمحاكم الشرعية بالمحاكم الغربية كثيراً في فهمنا لعملية الشرع الإسلامي وإجراءاته في المملكة العربية السعودية(٢٨). وفي مقالة أخرى مختصرة، قدّم فوجل دراسة حول ثلاث فتاوى أصدرها الشيخ ابن باز تتعلق بالحالة الشرعية للطلاق مع التركيز على وظيفة الفتاوى كوسيلة لتطبيق القانون، وأوضح كيف أن الإفتاء

---

(٢٣) Brinkley M. Messick, «The Mufti, the Text and the World: Legal Interpretation in Yemen,» *Man (New Series)*, vol. 21, no. 1 (March 1986), pp. 102-119.

(٢٤) Johannes Benzing, *Islamische Rechtsgutachten als volkskundliche Ouelle* (Mainz: Akademie der Wissenschaften und der Literatur, 1977), p. 4.

(٢٥) Herbert J. Liebesny, «Stability and Change in Islamic Law,» *Middle East Journal*, vol. 21, no. 1 (Winter 1967), pp. 16-34, and Rudolph Peters, «Muhammad al-'Abbasi al-Madani: Grand Mufti of Egypt, and his al-Fatawa al-Mahdiyya,» *Islamic Law and Society*, vol. 1, no. 1 (1994), pp. 66-82.

(٢٦) Masud, Messick and Powers, eds., *Islamic Legal Interpretation: Muftis and their Fatwas*.

انظر أيضاً دراسات حديثة حول الفتوى منها: لينا الحمصي، **تاريخ الفتوى في الإسلام وأحكامها الشرعية** (بيروت؛ دمشق: دار الرشيد، ١٩٩٦)، و Muhammad Mudzhar, «Fatwas of the Council of Indonesian 'Ulama: A Study of Islamic Legal Thought in Indonesia, 1975-1988,» (Ph.D. Dissertation, University of California, Los Angeles, 1990).

(٢٧) Vogel, *Islamic Law and Legal System: Studies of Saudi Arabia*, and Dorthe Bramsen, «Divine Law and Human Understanding: Interpreting Shari'a within the institutions of Ifta' and Qada' in Saudi Arabia,» (Ph.D. Dissertation, University of Copenhagen, 2007).

(٢٨) Vogel, Ibid., p. xi.

والقضاء (الحكم) يخدمان غايتين منفصلتين لكنهما متكاملتان في تطبيق الشريعة[٢٩]. ودرس أبو الفضل عدداً من فتاوى اللجنة الدائمة المتصلة بالمرأة، موضحاً أن أمثال هذه الفتاوى غالباً ما تظهر سوء استخدام السلطة في الشريعة الإسلامية[٣٠]. ومؤخراً تركز أطروحة برامسن على الفقهاء الوهابيين المعاصرين وبالذات على الطرق التي يقاربون بها المصادر الأولية (القرآن والسنة) في السياق الحديث.

وهناك قليل من الدراسات الإضافية مقتصرة على دراسة دور «العلماء» والفتاوى في النظام السياسي السعودي[٣١]. وقد لاحظ أهارون لاييش أن الفتاوى التي تتعامل مع القضايا السياسية في المملكة العربية السعودية استُخدمت في إضفاء الشرعية على تصرفات الحكومة وفي لجم أنشطة الحركات الراديكالية[٣٢]. واستخدمت دانا هيرن الفتاوى السياسية للمفتي السعودي الشيخ عبد العزيز بن باز لتدرس دور الفتوى في الخطاب السياسي السعودي[٣٣].

تقوم دراستي لدار الإفتاء على تلك الأبحاث والأهداف العلمية الرائعة لتفسير طبيعة الفتاوى في محتواها وفي المنهجية المستخدمة في صياغتها. يسهم الجانب **الأول** (المحتوى) في فهم الفقه الإسلامي ويسهم الجانب **الثاني** (المنهجية) في فهم أصول الفقه. وعلى المستوى العملي يركز هذا

---

(٢٩) Frank E. Vogel, «The Complementarity of Ifta' and Qada': Three Saudi Fatwas on Divorce,» in: Masud, Messick and Powers, eds., *Islamic Legal Interpretation: Muftis and their Fatwas*, pp. 262-269.

(٣٠) Abou El Fadl, *Speaking in God's Name: Islamic Law, Authority and Women*, pp. ix, 209-249 and 264-271.

إن تحديد مدى امتثال المجتمع السعودي للفتاوى الرسمية أو مخالفته لها أمر مثير للاهتمام، لكنه يبقى خارج إطار هذا الكتاب.

(٣١) أبرز ثلاث مقالات في هذا المجال هي: Bligh, «The Saudi Religious Elite (Ulama) as Participant in the Political System of the Kingdom;» Layish, ««'Ulama» and Politics in Saudi Arabia,» and Kechichian, «The Role of the 'Ulama in the Politics of an Islamic State: The Case of Saudi Arabia».

(٣٢) Aharon Layish, «Saudi Arabian Legal Reform as a Mechanism to moderate Wahhabi doctrine,» *Journal of American Oriental Society*, vol. 107, no. 2 (April-June 1987), pp. 279-292.

(٣٣) Hearn, «Fatawa and Religious Discourse as an Avenue of Participation,» pp. 84-97.

الكتاب على كيفية تعامل المفتين السعوديين الوهّابيين المعاصرين مع التحديات العملية للحياة في سياق تزايد التعقيدات الاجتماعية - الاقتصادية والإدارية في المملكة العربية السعودية(٣٤).

تشكل أعمال دار الإفتاء الفعلية المصادر الأولية لهذه الدراسة، وعلى وجه الخصوص الفتاوى والأبحاث المنشورة لكل من هيئة كبار العلماء واللجنة الدائمة، والكتابات الفردية والجماعية وأهل الفتوى فيهم(٣٥). وتشمل المصادر الثانوية أبحاث المفتين - ابن باز والفوزان وابن عثيمين وغيرهم - ممن نشروا كتباً ومقالات قبل تصدرهم للفتوى وفي أثنائها. والمصادر الإضافية تشمل خطباً منبرية وسيراً ذاتية ومقابلات مع أعضاء دار الإفتاء. وهذه موجودة في فتاواهم الجماعية وفي منشورات دار الإفتاء الرسمية مثل **مجلة البحوث الإسلامية** (مجلة البحوث اختصاراً) ومجلة **الدعوة** (مجلة أسبوعية للّجنة الدائمة). ويعتمد بحثي أيضاً على دوريات

(٣٤) القضايا الأخرى المتصلة بالعبادات لم نعالجها هنا.

(٣٥) نُشرت الفتاوى والدراسات بطرق مختلفة في: (١) **مجلة البحوث الإسلامية** وفي مجموعة بعنوان «أبحاث هيئة كبار العلماء في المملكة العربية السعودية»؛ (٢) فتاوى اللجنة الدائمة مرتّبة وفقاً لتسلسل زمني في طبعات متنوعة صدر آخرها في ٢٣ مجلداً عام ٢٠٠٣. انظر: أحمد بن عبد الرزاق الدويش، **فتاوى اللجنة الدائمة للبحوث العلمية والإفتاء والدعوة والإرشاد**، ٢٣ ج (الرياض: دار المؤيد، ٢٠٠٣)؛ (٣) في مجموعة مكونة من ٢٠٠ فتوى مختارة للجنة الدائمة، انظر: صفوت الشوادفي، **فتاوى اللجنة الدائمة للبحوث العلمية والافتاء والدعوة والإرشاد** (القاهرة: مكتبة السنة، ١٩٩٤)؛ (٤) فتاوى الأعضاء الثلاثة البارزين في هيئة كبار العلماء وهم الشيخ عبد العزيز بن باز، الشيخ محمد بن عثيمين والشيخ عبد الله بن جبرين مرتّبة في مجلّدين (يحتويان على ٨٢٧ فتوى)، انظر: صفوت الشوادفي، **فتاوى هيئة كبار العلماء بالمملكة العربية السعودية** (القاهرة: مكتبة السنة، ١٩٩١)؛ (٥) مجموعة فتاوى أخرى حول المرأة. انظر عبد العزيز بن عبد الله بن عبد الرحمن ابن باز، **فتاوى المرأة** (الرياض: مطبعة الجمعة، ١٩٩٣)؛ (٦) طبعة ثانية لفتاوى ابن باز تظهر بحسب ظهورها التاريخي في ٣٠ مجلداً (وتحتوي على آلاف الفتاوى إضافة إلى مقالاته ومحاضراته ومقابلاته) نجدها على الموقع الإلكتروني: <http://www.binbaz.org.sa/mat/8822> (تاريخ آخر زيارة للموقع هو آذار/ مارس ٢٠٠٩)؛ (٧) فتاوى الشيخ صالح الفوزان (وهو عضو في كل من هيئة كبار العلماء واللجنة الدائمة للبحوث العلمية والإفتاء وقد نشرت في خمسة مجلدات (وهي تحتوي على أكثر من ٦٠٠ فتوى). انظر: عادل بن علي بن أحمد الفريدان، **المنتقى من فتاوى فضيلة الشيخ صالح بن فوزان بن عبد الله الفوزان**، ٥ ج (بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٩٩)؛ (٨) فتاوى الشيخ عبد الرزاق العفيفي، وهو عضو في هيئة كبار العلماء واللجنة الدائمة، في أربعة مجلدات (تضم أكثر من ٥٠٠ فتوى)، انظر: وليد بن إدريس بن منسي والسعيد بن صابر عبده، **فتاوى ورسائل سماحة الشيخ عبد الرزاق العفيفي**، ٤ ج (الرياض: دار الفضيلة، ١٩٩٧).

إضافية، مثل: **عكاظ** و**الجزيرة** و**المسلمون** و**اليمامة** وجميعها يقدّم منابر مهمة للنقاش العلمي وهي جزء من جهاز نشر الفتاوى.

ولقد استخدمت مناهج مختلفة في دراسة الفتاوى اعتماداً على الأهداف البحثية المختلفة. يقدّم سكوفغارد ـ بيترسن مسحاً ممتازاً للمناهج الوصفية والتحليلية المستخدمة في دراسة الفتاوى المصرية الرسمية في مقدمة كتابه[٣٦]. ولقد تمت التحليلات الفعلية للفتاوى في هذا الكتاب على ثلاثة مستويات: **أولاً**، تقسَّم الفتاوى المصنفة بحسب محتواها إلى فئتين تعالجان (١) الأعراف الاجتماعية والدينية التقليدية و(٢) الابتكارات الحديثة. وهذا التمييز أساس من ناحية؛ لإتاحة مقارنة هذه الحالات بالنصوص التقليدية للشريعة الإسلامية، وإظهار بعدهم عن التقليد القائم من ناحية أخرى. **وثانياً**، تحليل الفتاوى المستندة إلى القرآن والسنة، وكتب النصوص التقليدية، والرأي والإجماع وكذلك ذكر الدليل العملي. **وثالثاً**، التفاعل بين النص وسياقه، فالنصوص ليس لها أي معنى متأصل في ذاتها وبحد ذاتها ولكن يجب أن تقارب في سياق، على ضوء العوامل الاجتماعية السياسية التي أثرت في أعمال دار الإفتاء. فالآراء التي قدمت فيها فتاوى معينة تمت دراستها، وكذلك دوافع الأفراد والمؤسسات المستفتية وأخيراً ردود الفعل على هذه الفتاوى كما قد لوحظت، بشكل أساس من مجموعات المعارضة السعودية.

يتكون الكتاب من ستة فصول، يقدّم الفصل **الأول** الخلفية التاريخية

---

(٣٦) من بين المناهج الرئيسة للتحليل التي استخدمها فاردت رسبلر ـ شايم (Vardit Rispler-Chaim) والتي انتقدها سكوفغارد ـ بيترسن (Skovgaard-Peterson) كونها عرضاً تاريخياً للفتاوى المتصلة بأمور طبية. واستخدمت كايت زيبيري (Kate Zebiri) منهجية أخرى ركزت فيها على إسهامات محمود شلتوت. عاينت زيبيري استدلالات شلتوت بالقرآن والسنة والنصوص الفقهية التقليدية ثم تفحصت آراء شلتوت المستقلة. وبحسب ما يرى سكوفغارد ـ بيترسن، تبنّى أندرياس كيمكي (Andreas Kemke) هذه المنهجية وتوسّع فيها في دراسته لفتاوى محمد عبده المتصلة بالأوقاف، يحلل كيمكي كما زيبيري المنهجية التي طبّقها عبده لكن تحليله أكثر محدودية من حيث المدى بتركيزه على مفتٍ واحد فقط وعلى موضوع واحد فقط لفترة ست سنوات. ومن الناحية الأخرى، يقترح سكوفغارد ـ بيترسن أنه يتوجب على المرء أن يأخذ في اعتباره النظرة العامة للمفتين لدى التمييز بين المصادر الجديدة والمصادر المحتواة في التراث الشرعي التقليدي. وأضاف أن للمصادر الجديدة تأثيراً أعظم في فهم المفتي للمسألة التي يدرسها وبالتالي في الفتوى نفسها. انظر: Skovgaard-Petersen, *Defining Islam for the Egyptian State: Muftis and Fatwas of the Dār al-Iftā*, pp. 15-21.

لفترة ما قبل المأسسة للفتاوى الوهابية والإفتاء من حين إقامة التحالف السعودي - الوهابي في عام ١٧٤٤ وحتى عام ١٩٥٣. كما سندرس عملية التمركز الأولى (١٩٥٣ ـ ١٩٧١) التي مرت بها مؤسسات الإفتاء. أما الفصل **الثاني** فإنه يركز على دار الإفتاء (١٩٧١ ـ ١٩٩٩) من منظور تاريخي، بما في ذلك استحداثها، وتركيبة القوى والوظائف وإجراءات إصدار الفتاوى. ويدرس الفصل **الثالث** البيئة الاجتماعية ـ السياسية التي يغلب أنها أثرت في سلطة وأداء دار الإفتاء بوصفها حارساً براغماتياً واعياً للشريعة الإسلامية، وتعاونها مع الحكومة والآليات التي أتاحت هذا التعاون.

ويقدّم الفصل **الرابع**، الإطار المفاهيمي والنظري والتشريعي لدار الإفتاء، ونقصد بذلك أصول الفقه والاجتهاد وتقليد آراء العلماء الآخرين واتباع مذهب فقهي معيّن. ويفصّل الفصل **الخامس** مفهوم البدعة المحرمة، مع تأكيد الوسائل التقليدية التي يفرق على أساسها المفتون بين البدع المشروعة وغير المشروعة. ويستعرض الفصل **السادس** والختامي قضايا فعلية عالج فيها المفتون قضايا حديثة معيّنة مثل: (١) وسائل الإعلام المرئي (٢) الأمور المالية (٣) مسائل طبية. وخلال الكتاب، سأعتمد على دراسات حالة لتوضيح بعض النقاط البارزة بخصوص الصلات بين الدولة والمجتمع والدين. لكن على ضوء المدى الواسع للموضوعات والقضايا التي نقوم بدراستها هنا، ومن أجل الوضوح، فإن هذا الكتاب يقتصر على أمثلة أساسية عن فتاوى بشأن بعض المآزق القانونية الشديدة حيث يتوجب على التقاليد أن تواجه طرقاً وأساليب الحياة الحديثة. إن تتبع تاريخ دار الإفتاء ودورها يعمّق فهمنا للديناميات الاجتماعية والثقافية الكامنة خلف العلاقة بين الإسلام الوهابي والدولة السعودية ـ الملكية التي تزعم الحكم بالشريعة.



الفصل الأول

المفتون والفتاوى في المملكة العربية السعودية: خلفية

يرتبط إصدار الفتوى في المملكة العربية السعودية بالتحالف التاريخي في عام ١٧٤٤ بين الشيخ محمد بن عبد الوهاب (ت. ١٧٩٢) مؤسس الحركة الوهابية ومحمد بن سعود (ت. ١٧٦٥) مؤسس الأسرة المالكة السعودية. واعتماداً على هذا التحالف أصبح ابن سعود القائد السياسي (الأمير) بينما أصبح الشيخ عبد الوهاب أعلى سلطة دينية (الإمام): القائد الروحي، وكبير القضاة، والمفتي العام والمدير الرسمي للشؤون الدينية تحت حكم ابن سعود (حكم من ١٧٤٤ إلى ١٧٦٥) وابن عبد العزيز (حكم من ١٧٦٥ إلى ١٨٠٣)[١].

---

(١) كان التحالف السعودي الوهابي موضوع عدد من الدراسات ومن زوايا مختلفة، انظر على سبيل المثال: عبد الله بن صالح العثيمين، **الشيخ محمد بن عبد الوهاب: حياته وفكره** (الرياض: دار العلوم، ١٩٨٧)؛ David Commins, *The Wahhabi Mission and Saudi Arabia* (London; New York: I.B. Tauris, 2006); Natana J. DeLong-Bas, *Wahhabi Islam: From Revival and Reform to Global Jihad* (Oxford; New York: Oxford University Press, 2004); Madawi Al-Rasheed, *A History of Saudi Arabia* (New York; Cambridge, MA: Cambridge University Press, 2002); George S. Rentz: *The Birth of the Islamic Reform Movement in Saudi Arabia: Muhammad Ibn 'Abd al-Wahhāb (1703/4-1792) and the Beginnings of Unitarian Empire in Arabia*, edited with an introduction by Willian Facey (London: Arabian Pub., 2004), and «Wahhabism and Saudi Arabia,» paper presented at: *The Arabian Peninsula: Society and Politics* (conference), edited by Derek Hopwood, Studies on Modern Asia and Africa; no. 8 (London: Allen and Unwin, 1972); R. Bayly Winder, *Saudi Arabia in the Nineteenth Century* (London: Macmillan; New York: St. Martin's Press, 1965), and M. J. Crawford, «Civil War, Foreign Intervention, and the Question of Political Legitimacy: A Nineteenth-century Saudi Qadi's Dilemma,» *International Journal of Middle East Studies*, vol. 14, no. 3 (August 1982), pp. 227-248.

وُلد الشيخ محمد بن عبد الوهاب في عام ١٧٠٣ في بلدة صغيرة تسمى العُيَينة في شرق شبه الجزيرة العربية من أسرة مشهورة بالعلماء والخبراء في مجال الإفتاء والقضاء في منطقة نجد. فوالده عبد الوهاب وجدّه الشيخ سليمان كانا من القضاة والمفتين المشهورين في زمانهما، وشكلت فتاواهما جزءاً مهماً من الفتاوى المهمة لسكان نجد في ذلك الوقت. وقضى ابن عبد الوهاب سنيّ نشأته بصحبة والده يتعلم القرآن والحديث والفقه وأصول الفقه وعلَمَ التوحيد وكذلك الآراء والاجتهادات التي كانت سائدة في عصره من المذهب الحنبلي المتّبع محلياً. ولهذا كان معدّاً بشكل جيد حتى يتتبع خطى أسرته في العلم الشرعي وممارسته كمفتٍ وقاضٍ[٢].

وعلى الرغم من أن المدونات التاريخية لا تسمي بشكل خاص هذه الأدوار ولا تصف المدى الكلي لسلطته ومسؤوليته في ظل الدولة السعودية المتشكلة حديثاً، إلا أن ابن عبد الوهاب وفتاواه أدّت دوراً أساسياً في تكوين الأعراف الاجتماعية الثقافية للمجتمع السعودي - الوهابي الأول. ويذكر المؤرخ النجدي ابن بشر ملاحظاً، على سبيل المثال، بأن سلطة ابن عبد الوهاب كانت مؤثرة كسلطة الأمير: . . . فالآراء والأقوال التي نطق بها محمد بن سعود وابن عبد العزيز كانت تعتمد على أقوال الشيخ وأفكاره[٣]. ولم تكن فتاواه وسيلة لتفسير

---

(٢) عبد الرحمن بن عبد اللطيف بن عبد الله آل الشيخ، **مشاهير علماء نجد وغيرهم** (الرياض: دار اليمامة، ١٩٧٤)، ص ٢١، ومحمد كامل ضاهر، **الدعوة الوهابية وأثرها في الفكر الإسلامي الحديث** (بيروت: دار السلام للطباعة والنشر، ١٩٩٣)، ص ٣٣.

وللاطلاع على المزيد من تعاليم محمد بن عبد الوهاب، انظر: صالح بن عبد الله بن عبد الرحمن العبود، **عقيدة الشيخ محمد بن عبد الوهاب السلفية وأثرها في العالم الإسلامي** (المدينة المنورة: مكتبة الغرباء الأثرية، ١٩٩٦).

(٣) عثمان بن بشر، **عنوان المجد في تاريخ نجد** (الرياض: مكتبة الرياض الحديثة، [د. ت.])، ص ١٤؛ حسين بن أبي بكر بن غنام، **تاريخ نجد**، حرره وحقّقه ناصر الدين الأسد؛ قابله على الأصل عبد العزيز بن محمد بن إبراهيم الشيخ (بيروت؛ القاهرة: دار الشروق، ١٩٨٥)، ص ٨٩. وهما أي «حسين بن غنام وعثمان بن بشر» يعتبران أهم مؤرّخَين للعلماء الوهّابيين الأوائل. تحتوي رواياتهما على معظم المعلومات عن سِيَرهم وهي أدق الروايات. وفيها ثروة من المعلومات عن النشاط العلمي للوهّابيين الأوائل ووصف لكيفية اعتبار الوهابيين وتقديمهم أنفسهم في المراحل المبكرة لحركتهم. أما المصادر الأخرى فهي عبارة عن أوصاف كتبها رحالة غربيون مروا بالجزيرة =

المصادر الشرعية فحسب، بل كانت تشكل هي أيضاً مصدراً شرعياً في حد ذاتها .وكان يصدر فتاوى في موضوعات مختلفة إجابة عن بعض المسائل التي طرحها بعض الأفراد أو بعض المؤسسات السياسية بمن في ذلك بعض القضاة[٤]. وعملت هذه الفتاوى كآلية مرنة لتقوية العلاقة بين الدين والسياسة، ولهذا فإنها تشكل واحداً من المصادر الشرعية المهمة للدولة السعودية الأولى (١٧٤٥ ـ ١٨١٨) وغالباً ما فُرضت من قبل هيئة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر أو ما يسميه الوهابيون «المطاوعة» التي عين أعضاءها الشيخ بنفسه[٥]، وأي فرد من أفراد المجتمع المحلي لم يكن يلتزم بواجباته الإسلامية والدينية، كما يفسرها الوهابيون، فإنه يعاقب بقسوة[٦].

ولقد بقيت شراكة الأمير والإمام (المعروفة أيضاً بحلف العلماء ـ الأمراء) على حالها بين الأسرة السعودية المالكة والشيخ محمد ابن عبد الوهاب كدولة لأكثر من مئتي عام على الرغم من التحديات الجيوسياسية والتحديات الثقافية ـ الاجتماعية. فعلى سبيل المثال، لم يساند محمد بن عبد الوهاب بعض النشاطات العسكرية المبكرة التي أريد

= العربية وكتبٍ أعدّها باحثون وهابيون وأخيراً أعمال جدلية صنفها خصوم محمد بن عبد الوهاب من أمثال أحمد بن زيني دحلان، لمزيد من المعلومات عن الوهابيين التقليديين، انظر: إبراهيم ابن صالح بن إبراهيم بن عيسى، **عقد الدرر فيما وقع في نجد من الحوادث في آخر القرن الثالث عشر وأول الرابع عشر** (الرياض: المطابع الوطنية الحديثة، ١٩٩٩)؛ عبد الله بن عبد الرحمن بن صالح البسام، **خزانة التواريخ النجدية**، ١٠ ج (الرياض: دار العاصمة، ١٩٩٩)؛ عبد الفتاح حسن أبو علية، **دراسة في مصادر تاريخ الجزيرة العربية الحديث والمعاصر: مصادر تاريخ البلاد السعودية** (الرياض: دار المريخ، ١٩٧٩)؛ محمد بن عثمان بن صالح القاضي، **روضة الناظرين عن مأثر علماء نجد وحوادث السنين**، ٢ ج (الرياض: مطبعة الحلبي، ١٩٨٩)؛ صالح بن سليمان بن محمد العمري، **علماء آل سليم وتلامذتهم وعلماء القصيم**، ٢ ج (الرياض: مطابع الإشعاع، ١٩٨٥)، وسليمان بن عبد الرحمن بن محمد بن حمدان، **تراجم لمتأخري الحنابلة**، تحقيق بكر بن عبد الله أبو زيد (الدمام: دار ابن الجوزي، ١٩٩٩).

(٤) انظر على سبيل المثال: ابن غنام، المصدر نفسه، ص ٣٩٧ ـ ٤٨٠.

(٥) Michael Cook, *Commanding Right and Forbidding Wrong in Islamic Thought* (Cambridge, UK; New York: Cambridge University Press, 2000), p. 167, and David G. Edens, «The Anatomy of the Saudi Revolution,» *International Journal of Middle Eastern Studies*, vol. 5, no. 1 (January 1974), pp. 50-64.

(٦) ضاهر، **الدعوة الوهابية وأثرها في الفكر الإسلامي الحديث**، ص ١٦٥.

منها ترسيخ الدولة وحفظ السلطة(٧). وفي دراسة حديثة ركزت على مبدأ الجهاد الوهابي التقليدي، لاحظت ناتانا ديلونغ ـ باس، على سبيل المثال، أن تعاليم الشيخ محمد بن عبد الوهاب وكتاباته عن الجهاد وإيثار الابتعاد عن المشاركة المباشرة مع ابن سعود في المعارك من عام ١٧٧٣، يشير إلى أن دعمه للأعمال العسكرية لم يكن بالحماسة نفسها(٨). وملاحظة ديلونغ - باس تتحدى الرأي الشائع الذي قال به المؤرخون، الذين غالباً ما افترضوا أن النشاطات العسكرية التي قام بها آل سعود بعد تحالف عام ١٧٤٤ كانت نشاطات جهادية.

وعلى أي حال، أحد التفسيرات الممكنة للتعاون السعودي - الوهابي المستمر هو الميل نحو اعتماد متبادل بين الطرفين شبه المستقلين. ولقد ذكر عالم الاجتماع أس. أن. آيزنشتادت في مقالته عن السياسة والدين أن كل طرف يسعى إلى توسيع مدى مصالحه عن طريق الهيمنة على مركز قوة الآخر(٩). وعندما تطبق نظرية آيزنشتادت على المملكة العربية السعودية فإنها تشرح كيف أن الاعتماد المتبادل لعلاقة العلماء - الأمراء يعمل فعلياً من أجل تعزيز التحالف التاريخي بين الوهابية وآل سعود.

أولاً: خط نسب المفتين الوهابيين

تولّت مهمة ابن عبد الوهاب ذرّيته من بعده (المعروفون بآل الشيخ) الذين توارثوا العلم والسلطة كمفتين من الأب إلى الابن (انظر الملحق ج)(١٠). وكان من أبرز من خلف ابن عبد الوهاب هذا ابنه الأكبر، عبد الله الذي

---

(٧) DeLong-Bas, *Wahhabi Islam: From Revival and Reform to Global Jihad*, p. 35.

(٨) المصدر نفسه.

(٩) S. N. Eisenstadt, «Religious Organization and Political Process in Centralized Empires,» *Journal of Asian Studies*, vol. 21, no. 3 (May 1962), p. 283.

(١٠) خالد بن عبد العزيز الغنيم، **المجدد الثاني: الشيخ عبد الرحمن بن حسن آل الشيخ وطريقته في تقرير العقيدة** (الرياض: مكتبة الرشد، ١٩٩٧)، ص ١٦؛ عبد الله بن عبد الرحمن ابن صالح البسام، **علماء نجد خلال ثمانية قرون**، ٦ ج (الرياض: دار العاصمة، ١٩٩٨)، ج ١، ص ١٧٥، وآل الشيخ، **مشاهير علماء نجد وغيرهم**، ص ٥٠. وللاطلاع على المزيد حول تقليد الإفتاء في القرن الثامن عشر في جزيرة العرب انظر: John Voll, «Muhammad Hayat al-Sindi and Muhammad Ibn ʻAbd al-Wahhab: An Analysis of an Intellectual Group in Eighteenth-century Medina,» *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, vol. 38, no. 1 (1975), pp. 32-39.

اعتبر الشخصية الأبرز، وبصفته العلمية هذه تابع نشاط والده وعلمه كسلطة دينية عليا في الدولة السعودية الأولى[١١]. ولقد عمل عبد الله كقاضٍ أول ومفتٍ عام في ظلّ ثلاثة من حكام آل سعود هم: عبد العزيز ابن محمد بن سعود (حكم ١٧٦٥ ـ ١٨٠٣) وسعود بن عبد العزيز (حكم ١٨٠٣ ـ ١٨١٣) وعبد الله بن سعود (حكم ١٨١٣ ـ ١٨١٧)[١٢]. وُلد عبد الله وترعرع في الدرعية ودرس على يد والده وعلى يد علماء بارزين في منطقة نجد، وتخصّص في المذاهب الفقهية وأصول الفقه والتفسير والفلسفة وعلوم الحديث. وكان من بين طلاب عبد الله أبناؤه سليمان الذي عمل قاضياً في مكة وعبد الرحمن وعلي. ولقد قُتل كلٌّ من سليمان وعلي في عام ١٨١٧ خلال الهجوم المصري على الدرعية بينما تم إلقاء القبض على عبد الله نفسه وأرسل إلى مصر بصحبة ابنه المتبقي حيث توفّي في عام ١٨٢٦م[١٣].

وكان أبرز مفتٍ في الدولة السعودية الثانية (١٨٢٤ ـ ١٨٩١)[١٤] الشيخ عبد الرحمن الذي وصفه مؤرخو تلك الفترة غالباً أنه المجدد الثاني، بعد جدّه الشيخ محمد بن عبد الوهاب[١٥]. ولقد تلقّى العلم على يد جده الشيخ محمد بن عبد الوهاب وعلى يد علماء آخرين بارزين من علماء الوهابية، وإن لم يكونوا من أقاربه، من أمثال الشيخ حمد بن ناصر بن معمر وحسين

(١١) دام عهد الدولة السعودية الأولى نحو ٧٥ سنة (١٧٤٤ ـ ١٨١٨). وللاطلاع على مزيد من المعلومات عن الدولة السعودية الأولى، انظر: عبد الله بن صالح العثيمين، **تاريخ المملكة العربية السعودية** (الرياض: مكتبة فهد الوطنية، ١٩٩٥)، ص ٧٩ ـ ٢٠٩؛ عبد الرحيم عبد الرحمن عبد الرحيم، **الدولة السعودية الأولى، ١٧٤٥ ـ ١٨١٨م/ ١١٥٨ ـ ١٢٣٣هـ** (القاهرة: معهد البحوث والدراسات العربية، ١٩٦٩)، ص ٢٠٩ ـ ٢٤٦، و Tim Niblock, *Saudi Arabia: Power, Legitimacy and Survival* (London: Routledge, 2006), pp. 23-30.

(١٢) آل الشيخ، **مشاهير علماء نجد وغيرهم**، ص ٤٨ ـ ٥٠، والغنيم، **المجدد الثاني: الشيخ عبد الرحمن بن حسن آل الشيخ وطريقته في تقرير العقيدة**، ص ١٦.

(١٣) ضاهر، **الدعوة الوهابية وأثرها في الفكر الإسلامي الحديث**، ص ٦٠ ـ ٦١.

(١٤) دامت الدولة السعودية الثانية لمدة ٦٧ سنة حتى استيلاء آل الرشيد على الرياض وضمها ونفي الأسرة السعودية إلى الكويت. للاطلاع على وصف مفصل للدولة السعودية الثانية، انظر: العثيمين، **تاريخ المملكة العربية السعودية**، ص ٢٠٩ ـ ٣٢٥.

(١٥) الغنيم، **المجدد الثاني: الشيخ عبد الرحمن بن حسن آل الشيخ وطريقته في تقرير العقيدة**، ص ٦٩ ـ ٧١.

ابن **غنام**[١٦]. وبعد القضاء على الدولة السعودية الأولى على يد إبراهيم باشا، نُفي الشيخ عبد الرحمن إلى مصر، حيث بقي لثماني سنوات. وبينما كان في القاهرة، حضر الدروس العلمية في الأزهر لشيوخ من مذاهب مختلفة وعاد في عام ١٨٢٦ إلى نجد وعمل مفتياً عاماً وكبير قضاة في الرياض وبقي رأس السلطة الدينية العليا في الدولة السعودية الثانية حتى وفاته عام ١٨٦٨[١٧]. وبصفته رأس السلطة الدينية الوهابية، كان يعيّن القضاة والشيوخ ويلقي الدروس وينصح الحكام وفوق كل هذا كان يصدر الفتاوى في مجالات الحياة المختلفة. ومن بين كتاباته الدينية المختلفة، كتب شرحاً لكتاب جدّه **كتاب التوحيد**.

وبقي ابن الشيخ عبد الرحمن، الشيخ عبد اللطيف الذي صحب والده إلى القاهرة بعد الاستيلاء المصري على العاصمة السعودية في المنفى لمدة زادت على ثلاثين عاماً. وعند عودته، عيّن قاضياً في منطقة الأحساء حيث قضى عاماً قبل أن يلتحق مرة أخرى بوالده، الذي كان آنذاك قاضياً في الرياض[١٨]. ومع تقدّم والده في السنّ، تولّى الشيخ عبد اللطيف مهامّ والده بالتدريج وأصبح القائد الجديد لآل الشيخ والمفتي الوهابي الأبرز للدولة السعودية الثانية حتى وفاته عام ١٨٧٦[١٩]. وحلّ محل الشيخ عبد اللطيف ابنه عبد الله الذي كان قد درس على يد والده وجده في الرياض علم التوحيد والفقه والحديث وتفسير القرآن. لهذا تولّى عبد الله مهامّ أسلافه فتقلّد منصب المفتي العام وكبير القضاة في منطقة نجد في ظل حكم عبد العزيز بن سعود حتى وفاة الأول في عام ١٩٢٠[٢٠].

علينا أن نلاحظ أن علماء الوهابية من غير أسرة آل الشيخ مارسوا الإفتاء مع المفتين من آل الشيخ. ومن أشهر العلماء من غير آل الشيخ: الشيخ حمد ابن ناصر بن معمر (ت. ١٨١١) والشيخ عبد الله بن عبد الرحمن أبابطين

---

(١٦) المصدر نفسه، ص ٥٨ و٧٤ ـ ٨٨.

(١٧) المصدر نفسه، ص ١٠٥، وابن بشر، **عنوان المجد في تاريخ نجد**، ص ٨ ـ ٩.

(١٨) آل الشيخ، **مشاهير علماء نجد وغيرهم**، ص ٩٥.

(١٩) المصدر نفسه، ص ٩٣ ـ ٩٦.

(٢٠) المصدر نفسه، ص ١٢٩.

(ت. ١٨٦٥) والشيخ حمد بن عتيق (ت. ١٨٨٨) وأخيراً الشيخ سليمان ابن سحمان (ت. ١٩٣٠)[٢١]. وكان معظم هؤلاء المفتين قد تدربوا وتعلموا مع أفراد من أسرة آل الشيخ. فعلى سبيل المثال درس الشيخ ابن معمر على يد محمد بن عبد الوهاب. وبعد استيلاء آل سعود على الحجاز في عام ١٨٠٥، أصبح ابن معمر المشرف العام على قضاة مكة حتى وفاته[٢٢].

ومع كل ذلك، استمرت أسرة آل الشيخ في أداء أدوار رئيسة في ممارسة الإفتاء في ظلّ الحكم السعودي إلى جانب مفتين مشهورين آخرين تنوعت أعدادهم. ولقد ذكر المؤرخ إتش. سانت جون فيلبي على سبيل المثال، أنه في عام ١٩١٨ توزّع المفتون الوهابيون الكبار (من آل الشيخ ومن غيرهم) على الشكل الآتي: «ستة في الرياض، وثلاثة في القصيم وعدد مشابه في الأحساء ومفتٍ واحد في كل من المناطق والأقاليم التابعة لنجد بلغ إجمالي عددهم عشرين أو يزيد»[٢٣]. وبحسب رواية فيلبي تمتع المفتون في الرياض بمكانة بارزة لوجودهم في العاصمة وقربهم من الحاكم[٢٤]. وجرت مفاضلة بين هؤلاء المفتين بحسب مجموعة من المعايير غير الرسمية، مثل درجة اعتراف زملائهم بأنهم مؤهّلون لإصدار الفتاوى. ولقد وقّع حوالى خمسة عشر مفتياً الفتوى المشهورة التي صدرت في كانون الثاني/يناير ١٩٢٧، بعد مؤتمر الإخوان مباشرة[٢٥].

---

(٢١) المصدر نفسه، ص ٢٣٥ ـ ٢٣٩، ٢٩٠ ـ ٢٩٥ و٢٤٤ ـ ٢٥٤. وللاطلاع على معلومات أكثر تفصيلاً عن هؤلاء المفتين، انظر: البسام، **علماء نجد خلال ثمانية قرون**، ج ١، ص ٥٢٦، ٥٩٤ و٦٠١، ومنير العجلاني، **تاريخ مملكة في سيرة زعيم: فيصل ملك المملكة العربية السعودية وإمام المسلمين** (بيروت: دار الكتاب العربي، ١٩٦٨)، الفصلين ١ و٢.

(٢٢) آل الشيخ، المصدر نفسه، ص ٢٠٢ ـ ٢٠٦.

(٢٣) H. St. J. B. Philby, *The Heart of Arabia; a Record of Travel and Exploration*, 2 vols. (New York: London, G. P. Putnam's sons, 1923), p. 297, and Aharon Layish, «'Ulama» and Politics in Saudi Arabia,» in: Metin Heper and Raphael Israeli, eds., *Islam and Politics in the Modern Middle East* (New York: St. Martin's Press, 1984), p. 42.

(٢٤) Ayman Al-Yassini, *Religion and State in the Kingdom of Saudi Arabia*, Westview Special Studies on the Middle East (Boulder, CO: Westview Press, 1985), p. 42.

(٢٥) وهذه أسماء هؤلاء المفتين محمد بن عبد اللطيف وسعد بن عتيق وسليمان بن سحمان وعبد الله بن عبد العزيز العتيقي وعبد الله العنقري وعمر بن سالم وصالح بن عبد العزيز وعبد الله بن حسن وعبد الله بن عبد اللطيف وعمر بن عبد اللطيف ومحمد بن إبراهيم ومحمد بن عبد الله وعبد الله بن زاحم ومحمد بن عثمان الشاوي وعبد العزيز العنقري. انظر: حافظ وهبة، **جزيرة العرب في القرن العشرين** (القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، ١٩٥٦)، ص ٢٩٢.

وكان المفتي البارز الثاني من آل الشيخ هو الشيخ محمد بن إبراهيم (ت. ١٩٦٩) الذي عينه الملك عبد العزيز لشغْل الوظائف الدينية التي كان يتولاها عمه الشيخ عبد الله آل الشيخ الذي توفّي في عام ١٩٢٠. وُلد الشيخ محمد بن إبراهيم في الرياض في عام ١٨٩٠ من أسرة معروفة بالتقوى وتتلمذ وتدرّب على يد والده وجدّه. ومن منظور الشعب السعودي، تاريخ الإفتاء في خمسينيات القرن العشرين وستينياته كان مرتبطاً باسم الشيخ محمد بن إبراهيم الشيخ، أكثر من أي مفتٍ سعودي - وهابي آخر. فقد كان يرأس عدداً من المناصب الدينية الرئيسة مثل: مفتي عام المملكة والقاضي الأول فيها ورئيس الجامعة الإسلامية في المدينة والمشرف على تعليم البنات وقائمة طويلة من مناصب دينية أخرى[٢٦].

والأهم من كل ذلك أنه برز شكل جديد من الإفتاء عام ١٩٥٢ عندما أصبح الشيخ محمد بن إبراهيم مفتي عام الديار السعودية الرسمي. وبعد عام، ولأول مرة في تاريخ الدولة السعودية، أقامت الحكومة مؤسسة الإفتاء الرسمية الجديدة[٢٧]. وكان ذلك يعدّ نقلة تاريخية في الإفتاء السعودي وكان متوافقاً مع محاولات التحديث أي مع استحداث مؤسسات إدارية في الإسلام في العالمين الإسلامي والعربي.

ثانياً: التجليات المؤسسية للإفتاء

تميز إفتاء القرن العشرين بظهور أو تأسيس هيئة للإفتاء حيث يقوم أكثر من مفتٍ بالمصادقة على الفتوى نفسها[٢٨]. وكان أحد أوائل أجهزة الإفتاء الرسمية المبكرة هيئة كبار العلماء في الأزهر، في مصر والتي أُسست في عام ١٩١١. وتكوّنت هذه الهيئة من ثلاثين عالماً مشهوراً واختير شيخ

(٢٦) محمد بن عبد الله الراشد، **العلامة الشيخ محمد بن إبراهيم آل الشيخ: مفتي الديار السعودية** (الرياض: مكتبة الإمام الشافعي، ١٩٩٩)، ص ١٨ ـ ٢٠.

(٢٧) المصدر نفسه، ص ٢٣ ـ ٢٥؛ **أم القرى** (٢٦ كانون الأول/ ديسمبر ١٩٥٢)، وآل الشيخ، **مشاهير علماء نجد وغيرهم**، ص ١٧٨ و١٨٣ ـ ١٨٤.

(٢٨) Muhammad Khalid Masud, Brinkley Messick and David S. Powers, eds., *Islamic Legal Interpretation: Muftis and their Fatwas*, Harvard Studies in Islamic Law (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1996), p. 28.

الأزهر من بينهم[٢٩]. وفي إندونيسيا كان أول تنظيم مشابه يسمى «نهضة العلماء» وقد أسسه علماء تقليديون في عام ١٩٢٦[٣٠]. ومن بين هيئات الفتوى الأخرى: «رابطة العالم الإسلامي في مكة» و«لجنة الفتوى التابعة لمنظمة الدول الإسلامية» و«مجلس العقيدة الإسلامية» في باكستان و«مجلس أجاما إسلام» في ماليزيا وحديثاً «المجلس الأوروبي للإفتاء والبحوث» وغيرها[٣١].

وأكد علماء مسلمون عديدون الطبيعة الأساسية للفتوى الجماعية، بسبب حجم التحدّيات التي تواجه المجتمعات المسلمة الحديثة. فيرى الشيخ يوسف القرضاوي، على سبيل المثال، أن التعامل مع المشاكل الشرعية المهمة وبالذات المشاكل المرتبطة بالشؤون العامة تتطلب جهوداً علمية جماعية. وبحسب رأيه فإن الرأي الذي تصدره مجموعة من المفتين أفضل بكثير من الرأي الذي يصل إليه مفتٍ واحد، نظراً إلى أن المجموعة تتميّز بالمشورة المتبادلة، ولهذا فإنهم يستطيعون أن يتجنبوا إهمال جوانب معينة من جوانب المشكلة قيد الدرس والنقاش وهذا يضمن معالجة القضايا التي لها صلة بالمشكلة كافة بشكل مناسب. ولهذا، فإن النقاشات الجماعية يمكن أن تعتبر أوثق من نقاشات مفتين أفراد، بغض النظر عن مدى سعة علم أولئك الأفراد. ويعتمد القرضاوي على أحاديث معينة في ما ذهب إليه مثل الحديث الذي أجاب فيه النبي (ﷺ) عن سؤال علي بن أبي طالب (رضي الله عنه) عندما سأله: يا رسول الله، إن نزل بنا أمر ليس فيه بيان أمر ولا نهي، فما تأمرني؟ قال: «شاوروا [فيه] الفقهاء والعابدين، ولا تمضوا فيه رأيَ خاصةٍ» [مسند خليفة بن خياط]. وأعطى القرضاوي أمثلة عديدة

---

(٢٩) المصدر نفسه، ص ١٤٧، و Jacques Jomier, «Al-Azhar,» in: *The Encyclopedia of Islam*, new ed. (Leiden: E.J. Brill, 1986), vol. 1, p. 818.

(٣٠) Muhammad Mudzhar, «Fatwas of the Council of Indonesian 'Ulama: A Study of Islamic Legal Thought in Indonesia, 1975-1988,» (Ph.D. Dissertation, University of California, Los Angeles, 1990), pp. 6-7.

(٣١) لمزيد من الاطلاع على بروز ممارسة الإفتاء بشكل جماعي، انظر: Masud, Messick and Powers, eds., *Islamic Legal Interpretation: Muftis and their Fatwas*, pp. 8-15 and 26-32, and Jakob Skovgaard-Petersen, *Defining Islam for the Egyptian State: Muftis and Fatwas of the Dār al-Iftā* (Leiden: E.J. Brill, 1997), pp. 284-286.

على مشاورة أبي بكر وعمر بن الخطاب، وهما الخليفتان الأولان، للصحابة. وغالباً ما كانا يجمعان العلماء لاستشارتهم، والتوصل إلى قرارات حكيمة وجماعية في المسائل القضائية والدينية الأخرى. ويؤكد القرضاوي، على أي حال، أن الإفتاء الجماعي اليوم ينبغي أن يتم في إطار مجمع علمي إسلامي دولي. والمفترض أن يكون هذا المجمع هيئة مستقلة وفي منأى عن أي ضغوط حكومية أو سياسية[٣٢]. والأهم، قرارات أمثال هذه المجامع ينبغي أن تقبل على أنها إجماع ملزم لكل المسلمين في أرجاء العالم كافة[٣٣]. بطريقة مشابهة، يرى علي السالوس وهو بروفسور في الشريعة في جامعة قطر، أنه في المجتمعات العالمية المعاصرة، لم يعد الإفتاء الفردي له معنى، فبينما للمفتي الحق أن يقدم رأيه ويجوز لهيئة مؤلفة من علماء فقط إصدار فتاوى في الأمور المهمة[٣٤].

وفي المملكة العربية السعودية تمت مأسسة الإفتاء كجزء من إصلاح بيروقراطي وإداري عام، بدأ في خمسينيات القرن العشرين. وإعلان عام ١٩٣٢ المبكر للمملكة العربية السعودية كمملكة متحدة لم يؤثر في تغيير البنى الإدارية التقليدية السابقة الوجود، لأن الملك يدير تقليدياً الشؤون السياسية للدولة ولأسرته كأسرة شخصية واحدة مهما كان حجمها كبيراً[٣٥]. وكان لاكتشاف البترول في سنة ١٩٣٧ ـ نقطة تحول في تاريخ

---

(٣٢) كان مثل هذا المجلس قد تأسس بالفعل في تموز/ يوليو ٢٠٠٤ وكان يدعى الاتحاد العالمي لعلماء المسلمين، انظر موقعهم الإلكتروني: <http://www.iumsonline.net/english/index.shtml> (تاريخ آخر زيارة للموقع هو ٤ تموز/ يوليو ٢٠٠٩).

(٣٣) يوسف القرضاوي، **الاجتهاد المعاصر بين الانضباط والانفراط** (بيروت: المكتب الإسلامي للطباعة والنشر، ١٩٩٨)، ص ١٠٣ ـ ١٠٥.

(٣٤) Skovgaard-Petersen, *Defining Islam for the Egyptian State: Muftis and Fatwas of the Dār al-Iftā*, pp. 284-285.

(٣٥) عبد الرحمن بن عبد العزيز الشلهوب، **النظام الدستوري في المملكة العربية السعودية بين الشريعة الإسلامية والقانون المقارن** (الرياض: مكتبة فهد الوطنية، ١٩٩٩)، ص ١٦٤؛ Al-Yassini, *Religion and State in the Kingdom of Saudi Arabia*, p. 59; Sarah Yizraeli, *The Remaking of Saudi Arabia: The Struggle between King Saand Crown Prince Faysal, 1953-1962*, Dayan Center Papers; 121 (Tel Aviv: Tel Aviv University, Moshe Dayan Center for Middle Eastern and African Studies, 1997), p. 101; Hafiz Wahba, *Arabian Days* (London: Arthur Barker Ltd., 1964), p. 65, and Ibrahim al-Awaji, «Bureaucracy and Society in Saudi Arabia,» (Ph.D. Dissertation, University of Virginia, 1971), p. 20.

المملكة ـ وقْع هائل على تطور البلاد الاقتصادي والاجتماعي. ووصف أم. دبليو وينر مدى تأثير هذا الحدث التاريخي بالشكل الآتي:

كان للبترول تأثير سياسي واقتصادي واجتماعي عظيم على المملكة العربية السعودية. ومن المحتم أن تكون التغيرات المستقبلية أشد، فالفرق بين النظام التقليدي وبين ما هو حاصل الآن عظيم، وسرعة هذا التغيير تفوق سرعته في أي بلد آخر في الشرق الأوسط ولو في الوقت الحالي على الأقل(٣٦).

وكانت هناك حاجة إلى نظام إداري وبيروقراطي حديث للاستجابة لهذه الحالة الاقتصادية الجديدة. ولقد ظهر هذا، عملياً، في شكل مأسسة واسعة، تمتد إلى عدد كبير من الجوانب الاجتماعية بما في ذلك تلك الجوانب التي كانت تنتظمها المؤسسة الدينية، بما في ذلك الإفتاء(٣٧). ولقد بدأت هذه العملية في ١٨ كانون الأول/ديسمبر ١٩٥٢ عندما عين الملك عبد العزيز الشيخ محمد بن إبراهيم آل الشيخ كمفتي عام الديار السعودية(٣٨). واتخذت بعد ذلك خطوة مشابهة بعد سنة عندما أسس وخليفته الملك سعود (حكم ١٩٥٣ ـ ١٩٦٤) أول مؤسسة رسمية للإفتاء باسم «دار الإفتاء والإشراف على الشؤون الإسلامية» برئاسة مفتي عام المملكة نفسه(٣٩).

أدت دار الإفتاء دوراً محورياً في الأمور الدينية حتى وفاة رئيسها، الشيخ محمد بن إبراهيم آل الشيخ في عام ١٩٦٩. ولقد صدرت آلاف

---

(٣٦) M. W. Wenner, «Saudi Arabia: Survival of Traditional Elites,» in: Frank Tachau, ed., *Political Elites and Political Development in the Middle East*, States and Societies of the Third World (Cambridge, MA: Schenkman Pub. Co., 1975), p. 180.

(٣٧) في الواقع إن الارتفاع الشديد لعوائد النفط في خمسينيات القرن العشرين، ونمو الصناعة البترولية السعودية السريع الناتج منه، أحدث تغيرات هائلة بلغت ذروتها في سبعينيات القرن العشرين. للاطلاع على مزيد من المعلومات عن بداية ظهور مأسسة الدولة السعودية، انظر: Turki Al-Hamad, «Political Order in Changing Societies, Saudi Arabia: Modernization in a Traditional Society,» (Ph.D. Dissertation, University of Southern California, 1985), p. 175, and Richard A. Chapman, «Administrative Reform in Saudi Arabia,» *Journal of Administration Overseas*, vol. 13, no. 2 (April 1974), pp. 332-347.

(٣٨) **أم القرى** (٢٦ كانون الأول/ديسمبر ١٩٥٢).

(٣٩) آل الشيخ، **مشاهير علماء نجد وغيرهم**، ص ١٧٨ و١٨٣ ـ ١٨٤.

الفتاوى، جمع محمد بن القاسم معظمها وحرره ونشره لأول مرة في ١٣ مجلداً في عام ١٩٧٨ بعنوان: **فتاوى ورسائل سماحة الشيخ محمد بن إبراهيم آل الشيخ**(٤٠). وبإلقاء نظرة خاطفة سريعة على هذه الفتاوى التي تعاملت مع موضوعات متنوعة بناء على طلب أفراد أو جهات حكومية بما في ذلك فتاوى تتعلق بالعبادات والعادات والبدع والقُسَم والنذور والأحوال الشخصية... إلخ(٤١). وإلى الآن لا يوجد سوى القليل فقط من الأعمال النقدية مما نُشر حول هذه الفتاوى وحول دار الإفتاء. ومن الأعمال البارزة التي تناولت هذه الفتاوى ما نشره غيرد ـ روديغر بوين الذي قام بتحليل ٦٧٥ فتوى كانت قد نشرتها مجلة **الدعوة** بين عامي ١٩٦٥ ـ ١٩٧٤. ولقد ناقش كيف أن هذه الفتاوى عكست التطورات الاجتماعية المعاصرة. ومع ذلك لاحظ أن القضايا التي أثيرت في هذه الفتاوى لم تكن ممثّلة للمجتمع بشكل عام، نظراً إلى أن معظمها كان إجابات عن أسئلة طلب الفتوى فيها رجال دين رسميون وتناولت الواجبات الدينية التقليدية. ولم يقدم سوى ٢٢ في المئة من هذه الفتاوى حلولاً لقضايا معاصرة(٤٢).

حاول رئيس مجلس الوزراء الأمير فيصل إصلاح دار الإفتاء عام ١٩٦٢. لكنه أدرك أن الإصلاحات لا يمكن أن تطبق من دون دعم المؤسسة الدينية وبالذات دار الإفتاء. لهذا، كان يتوجب أن تمر هذه المؤسسة بتغيرات معينة حتى يمكن الوصول بها إلى الأهداف التي شرع فيصل في إصلاحها كما عبّر عنها في «برنامج النقاط العشر» المشهور (تشرين الأول/ أكتوبر ١٩٦٢)(٤٣):

---

(٤٠) تذكر بعض المصادر أن عدد الفتاوى التي أصدرها الشيخ محمد بن عبد الوهاب هو ٤٥٧٥. انظر: **مجلة البحوث الإسلامية**، العدد ٥١ (١٩٩٧)، ص ٣٦٢.

(٤١) المصدر نفسه.

(٤٢) Gerd-Rudiger Puin, «Der Moderne Alltag im Spiegel hanbalististischer Fetwas aus ar-Riyad,» *Zeitschrift der Deutschen Morgenlandischen Gesellschaft*, vol. 3 (Suppl., 1977), pp. 589-597.

(٤٣) **أم القرى** (٩ تشرين الثاني/ نوفمبر ١٩٥٢)؛ حازم السامرائي، الملك فيصل ابن عبد العزيز آل سعود (لندن: دار الحكمة، ٢٠٠١)؛ الشلهوب، **النظام الدستوري في المملكة العربية السعودية بين الشريعة الإسلامية والقانون المقارن**، ص ١٦٨، و Mordechai Abir, *Saudi Arabia in the Oil Era: Regime and Elites: Conflict and Collaboration* (Boulder, CO: Westview Press, 1988), p. 94.

وللاطلاع على المزيد عن إصلاحات الملك فيصل، انظر: Fouad al-Farsy, «King Faisal and =

١. إصدار نظام أساس يؤسس للعلاقة بين الحاكم والمحكومين ويحدد إدارة الدولة.

٢. وضع نظام للمقاطعات.

٣. إنشاء وزارة العدل.

٤. تأسيس مجلس أعلى للإفتاء.

٥. اتخاذ جميع الوسائل الكفيلة بنشر الإسلام.

٦. إصلاح وضع هيئة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

٧. الاستمرار في الاجتهاد للنهوض بالمستوى الاجتماعي للشعب السعودي.

٨. وضع أنظمة تساعد في تقدّم المملكة في المجالين الاقتصادي والتجاري.

٩. وضع برنامج ضخم للانتعاش الاقتصادي وتقوية المركز المالي للمملكة.

١٠. إلغاء الرق في المملكة.

وكان تأسيس مجلس إفتاء جديد (المادة (٤) أعلاه) محاولة لتطوير آلية عمل جديدة بين الحكومة والمفتين، حتى تحصل الحكومة على تعاون أكبر. لكنّ مساعي فيصل لإصلاح الإفتاء لم تُثمر إلا في عام ١٩٧١، بعد سنتين من وفاة مفتي عام المملكة الشيخ محمد بن إبراهيم. ففي ٢٩ آب/ أغسطس ١٩٧١ ولي فيصلُ العرش، وأصدر مرسوماً ملكياً بتأسيس كيانين جديدَين مخوَّلَين بإصدار الفتاوى هما: (١) هيئة كبار العلماء. (٢) اللجنة الدائمة للبحوث العلمية والإفتاء[٤٤]. وأصدر الملك فهد في عام ١٩٩٣

---

the First Five Year Development Plan,» paper presented at: *King Faisal and the Modernisation of* = *Saudi Arabia* (conference), edited by Willard A. Beling (London: Croom Helm, 1980), pp. 58-74, and, Joseph A. Kechichian, *Faysal: Saudi Arabia's King for all Seasons* (Gainesville, FL: University Press of Florida, 2008), pp. 172-191.

(٤٤) المملكة العربية السعودية، **نظام ولائحات سير الأعمال في هيئة كبار العلماء** (المرسوم الملكي أ/ ١٣٧، ٢٩ آب/ أغسطس ١٩٧١). انظر أيضاً: الشلهوب، المصدر نفسه، ص ٢١٨ ـ ٢١٩.

مرسوماً ملكياً يأمر بإعادة استحداث مكتب مفتي عام المملكة، بعد أن بقي شاغراً لأكثر من عقدين[٤٥].

وتشكل المؤسسات، التي جئنا على ذكرها أعلاه، دار الإفتاء الحالية في المملكة العربية السعودية.

يشكل تاريخ هذه الهيئات وأعمالها الموضوع الأساس لهذا الكتاب. وحتى نتمكن من تقييم الفتاوى الوهابية الحديثة على نحو أفضل، يجب علينا أولاً أن ندرس بعض الآراء الفقهية الأولى وإسهامها في تبلور الإسلام الوهابي في المملكة العربية السعودية.

ثالثاً: الفتاوى المبكرة وتبلور الإسلام الوهابي

كانت الفتاوى الوهابية المبكرة وبالذات تلك الصادرة في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر والتي جمعت مؤخراً نسبياً خلال حكم الملك عبد العزيز آل سعود (حكم ١٩٠٢ ـ ١٩٥٣) وخلفائه وبشكل أساس الملوك: فيصل (ت. ١٩٧٥) وخالد (ت. ١٩٨٢) وأخيراً فهد (ت. ٢٠٠٥). ويمكننا أن نجد اليوم هذه الفتاوى في مجموعات مختلفة ذات أسلوب حديث مع مسائل ورسائل وكتابات أخرى أعدها علماء وهابيون معاصرون. وكان أول أمثال هذه المجموعات قد نشر في عام ١٩٢٨ ونشرتها مجلة **المنار** التي أسسها محمد رشيد رضا في أربعة مجلدات بعنوان: **مجموعة الرسائل والمسائل النجدية لبعض علماء نجد الأعلام** بدءاً بالمسائل التقليدية لابن عبد الوهاب وانتهاء بالعلماء المعاصرين ولقد نشرت طبعة تفصيلية لهذه المجموعة عام ١٩٨٨ أعيد جمع فتاوى ورسائل أو كتابات أخرى أعدها علماء نجد في خمسة أجزاء ويمكن تقسيم محتويات هذه المجموعة إلى ثلاثة أجزاء نظمت حسب ترتيبها التاريخي. كرّس الجزء **الأول** لفتاوى وكتابات أخرى للشيخ محمد بن عبد الوهاب وأبنائه والجزء **الثاني** لكتابات أحفاده والجزء **الثالث** والأخير يحتوي على فتاوى لمفتين وهّابيين من خارج أسرة آل الشيخ[٤٦].

---

(٤٥) المرسوم الملكي أ/ ٤، ٩ تموز/ يوليو ١٩٩٣، انظر: **أم القرى** (١٥ تموز/ يوليو ١٩٩٣).

(٤٦) **مجموعة الرسائل والمسائل النجدية لبعض علماء نجد الأعلام**، اعتناء عبد السلام البرجس، ٥ ج (الرياض: دار العاصمة، ١٩٩٢).

وهناك مجموعة أخرى مهمة لفتاوى وهابية مبكرة بعنوان **الدرر السنية في الأجوبة النجدية** وقد نشرت عام ١٩٣٧ في طبعة من ١١ مجلداً. وظهرت مؤخراً في عام ١٩٩٦ في ١٦ مجلداً موسعة لتشمل فتاوى وكتابات لمفتين وهابيين مشهورين معاصرين من أمثال الشيخ عبد العزيز ابن باز ومحمد صالح بن عثيمين وآخرين. وعلى غير شاكلة الطبعات السابقة، فإن هذه المجموعة منظمة في شكل «كتب» كُرِّس كلٌّ منها لموضوع معين[٤٧]. وكانت قد نشرت المجموعة الثالثة في بداية ستينيات القرن العشرين وهي مكرسة لكتابات وفتاوى محمد بن عبد الوهاب بعنوان: **مؤلفات الشيخ محمد بن عبد الوهاب** في ١٣ مجلداً[٤٨].

وركزت مجموعات الفتاوى أعلاه على مدى واسع من الموضوعات بما في ذلك موضوعات تتعلق: بالعقيدة والتوحيد وعبادة الله والشرك والكفر والأعراف والتقاليد والبدع والإيمان والنذور والأحوال الشخصية... إلخ. وتوضح هذه الفتاوى وكذلك مصادر أخرى من كتب التراجم وبعض الرسائل وبعض الكتب تُصدّر آل الشيخ المجال الديني وتوضح مدى اهتمامهم وعنايتهم باستمرارية نسبهم ورسالة أسلافهم[٤٩]. ولقد وُجد تراث ضخم من الجدل الديني نشر من على منابر مساجد جزيرة العرب لتأكيد تأسيس تعاليم محمد بن عبد الوهاب على أساس أنها التفسير الصحيح الوحيد للإسلام. نقل علماء الوهابية تعاليمهم للطلاب الذين كانوا

(٤٧) عبد الرحمن بن محمد بن قاسم النجدي، **الدرر السنية في الأجوبة النجدية** (الرياض: دار الإفتاء، ١٩٦٥).

(٤٨) قد تكون الفتاوى الوهابية التقليدية موجودة في مجموعات أخرى مثل: البسام، **علماء نجد خلال ثمانية قرون**؛ ابن غنام، **تاريخ نجد**؛ **فتاوى الأئمة النجدية حول قضايا الأمة المصيرية: من شيخ الإسلام محمد بن عبد الوهاب إلى سماحة الشيخ عبد العزيز بن عبد الله بن باز**، جمعه وأعده أبو يوسف مدحت بن الحسن آل فراج، ٤ مج (الرياض: دار ابن خزيمة، ٢٠٠٠)، وسليمان ابن صالح الخراشي، **تاريخ نجد: من خلال كتاب «الدرر السنية في الأجوبة النجدية»** (بيروت: الدار العربية للموسوعات، ٢٠٠٧). للمزيد حول المطبوعات الدينية في السعودية، انظر: William Ochsenwald, «Religious Publication in Saudi Arabia, 1979-1989,» *Die Welt des Islams*, vol. 41, no. 2 (July 2001), pp. 135-144.

(٤٩) بخصوص تقليد الإفتاء في القرن الثامن عشر في جزيرة العرب، انظر: Voll, «Muhammad Hayat al-Sindi and Muhammad Ibn 'Abd al-Wahhab: An Analysis of an Intellectual Group in Eighteenth-century Medina,» pp. 32-39, and Commins, *The Wahhabi Mission and Saudi Arabia*, chap. 1.

يحضرون حلقاتهم العلمية ولسكان الأرياف من خلال خطب الجمعة والدروس العلنية العامة. إضافة إلى ذلك، كانوا يجيبون عادة على انتقادات علماء آخرين في الجزيرة العربية[٥٠]. ومن الأمثلة الجيدة ما يظهر في إجابات الشيخ عبد الله بن عبد الوهاب المكتوبة عن تساؤلات علماء مكيين، عندما رافق الحاكم السعودي الثالث، سعود بن عبد العزيز في أثناء الاستيلاء على مكة عام ١٨٠٣[٥١]. ففي رسالته، قدم عبد الله المبادئ الوهابية في مراحلها المبكرة. وسجل مؤرخو الجزيرة العربية والرحالة الأوروبيون ملاحظاتهم بأن سكان البلدات التي تحت حكم الدولة السعودية الثانية أكدوا علناً قبولهم بالتعاليم الوهابية الأولى[٥٢].

وبالعودة إلى الفتاوى، قد يتعلم المرء من محتواها كثيراً عن التيارات الوهابية التي كانت سائدة في القرن الثامن عشر في مجالات الفكر والفقه المرتبط بالمذهب الحنبلي. ومع ذلك، كُرّس جزء كبير من الأسئلة والفتاوى للمسائل المتصلة بالعقيدة والتوحيد والبدع المحدَثة[٥٣]. وهذا يتضح بجلاء في محتويات مجموعات حديثة مثل: **الدرر السنية في الأجوبة النجدية** والمرتَّبة على الشكال الآتي: «كتاب العقيدة» و«كتاب التوحيد»، «كتاب الأسماء والصفات» و«كتاب العبادات» و«كتاب المعاملات» و«كتاب النكاح» و«كتاب الجهاد» و«كتاب حكم المرتد» و«كتاب الردود على ذوي الشُّبَه والزَّيْغ والجحود» و«كتاب استنباط آيات من القرآن» وأخيراً «كتاب النصائح».

يشدّد الوهابيون على التوحيد كنقيض للشرك (ويعني نسبة قوى إلى شخص أو إلى كيان يتعيّن أن تنسب إلى الله فقط. وغالباً ما توضح هذه الفتاوى تصرفات معينة يرى الوهابيون أنها تؤدي إلى الشرك، على سبيل

---

(٥٠) هناك عدد من الرسائل التي تردّ على نقد الرسالة الوهابية الجديدة، تفنّد بشكل علني نقاطاً أساسية للمعتقدات الوهابية. وكانت المعارضات الأولى للحركة الوهابية قد ظهرت خلال حياة محمد ابن عبد الوهاب في منطقة من نجد، كما هو واضح في رسائله التي يشير فيها إلى علماء معارضين من أمثال ابن سحيم وعبد الله بن مويس وداود بن جرجس ومحمد بن سلوم الفرضي وغيرهم، انظر: البسام، **علماء نجد خلال ثمانية قرون**، ج ٣، ص ٦٩٦، و Commins, Ibid., pp. 19-20.

(٥١) آل الشيخ، **مشاهير علماء نجد وغيرهم**، ص ٥١ ـ ٦٨.

(٥٢) البسام، المصدر نفسه، ج ٣، ص ٦٩٦، و Commins, Ibid., pp. 19-20.

(٥٣) للاطلاع على تفاصيل حول البدعة في الفكر الوهابي. انظر الفصل الخامس من هذا الكتاب.

المثال النذور المقدّمة إلى الأولياء (Votive Offering) والدعاء أمام قبور الأولياء أو أضرحتهم أو أي دعاء يتوسل فيه الداعي بطرف ثالث للتوسط عند الله، والفتوى الآتية تقدّم واحدة من الفتاوى الوهابية التقليدية أفتى بها حفيد محمد بن عبد الوهاب الشيخ عبد الرحمن بن حسن آل الشيخ، إجابة عن سؤال بخصوص زيارة قبر الرسول (ﷺ).

«وأما قول السائل: هل يحرم شد الرحل إلى قبر النبي صلى الله عليه سلم فالجواب أن بعض العلماء قد قال يجوز السفر إلى قبور الأنبياء والصالحين وهذا القول لصاحب المغني [أي الفقيه الحنبلي موفق الدين بن قدامة (ت. ١١٤٦)] وبعض المتأخرين من الحنابلة والشافعية وهؤلاء يحتجون بقوله فزوروها، وأما ما يحتج به بعض من لا يعرف الحديث من قوله: «من زارني بعد مماتي فكأنما زارني في حياتي» فهذا الحديث لا تقوم به حجة عند من له معرفة بعلل الحديث. . . والصحيح [نقلاً عن ابن تيمية] ما ذهب إليه المتقدمون كأبي عبد الله بن بطة وأبي الوفا بن عقيل، وطوائف من المتقدمين من أن هذا السفر منهي عنه. . . فاعلم أن الزائر إذا نوى بالزيارة التي فيها شد الرحل لسفر؛ زيارة مسجد رسول الله صلى الله عليه وسلم صار ذلك به سفر طاعة بإجماع العلماء رحمهم الله ويحصل له زيارة قبر النبي صلى الله عليه وسلم تبعاً»[٥٤].

من الواضح أن علماء الوهابية التقليديين يحرّمون زيارة القبور، حتى قبر النبي (ﷺ). ويحرّمون بالتالي الاحتفالات بما في ذلك الاحتفالات بالمولد النبوي ومجالس العزاء الشيعية وممارسات الفرق الصوفية في المقابر أو في القبور وفي الأضرحة من أي نوع، وجميعاً يؤدّي إلى الشرك[٥٥].

وعلى الرغم من أن الفتاوى الوهابية المبكرة تؤكد العلاقة بين الله والإنسان فإن فتاوى أخرى عديدة ارتبطت بمجالات اجتماعية واقتصادية وأخلاقية وسياسية. وتقدم هذه الفتاوى المبكرة اسم المفتي الذي أرسل إليه السؤال ولكن مع ذلك يبقى اسم المستفتي وتاريخ الفتوى غير معلومَين دائماً. وتتنوع الفتاوى في طولها ومحتواها ويمكن أن تكرّس المحتويات

---

(٥٤) **مجموعة الرسائل والمسائل النجدية لبعض علماء نجد الأعلام**، ج ٢، ص ٥١ ـ ٥٢.

(٥٥) ابن قاسم النجدي، **الدرر السنية في الأجوبة النجدية**، ج ١، ص ٦٧ ـ ٧٤.

لموضوع واحد أو أكثر، من مثل أوضاع المرأة الأحوال الشخصية والعلاقة بين الحاكم والمحكوم والجهاد والعلاقات مع الأقليات غير المسلمة والزكاة والصدقات وما إلى ذلك. يمكن تعلم كثير من هذه الفتاوى عن الخطاب الديني السعودي الوهابي بين القرن الثامن عشر وبداية القرن العشرين[٥٦]. وسلطت هذه الفتاوى الضوء أيضاً على الواقع الاجتماعي - السياسي في الدولة السعودية في عهدها الأول.

أما في ما يتعلق بالسياسة، تؤدي الفتاوى دوراً تقليدياً كوسيلة في تعزيز الصيغة التاريخية لعلاقة العلماء ـ الأمراء، مساعدة في تأمين مصادر شرعية لسياسات الأسرة السعودية وبالذات في القضايا الحساسة. فعلى سبيل المثال بعد ضم ابن سعود الحجاز في عام ١٩٢٦، صدرت فتوى قدّمت إليه الأساس الشرعي لضم الأماكن المقدسة وتدعو المسلمين إلى طاعة الحاكم الجديد[٥٧]. وفي عام ١٩٢٧، اتهم الإخوان الملك عبد العزيز بأنه إنما كان يسعى لإرضاء طموحاته وأنه تخلّى عن نصرة الدين[٥٨] وأراد الإخوان من الملك عبد العزيز أن يعلن الجهاد ضد سكان العراق الذين كانوا يعتبرونهم زنادقة/هراطقة وأن يفرضوا بالقوة الحكم الوهابي في الحجاز[٥٩]. بل إن بعض الإخوان رأى تحدي سلطة الدولة السعودية والإطاحة بحاكمها وأُجبر الملك عبد العزيز على مواجهتهم عسكرياً، ساحقاً معارضتهم ولكنه لم يفعل ذلك قبل حصوله في عام ١٩٢٩ على فتوى تؤكد شرعية أفعاله[٦٠].

---

(٥٦) Baber Johansen, «Legal Literature and the Problem of Change: The Case of the Land Rent,» paper presented at: *Islam and Public Law: Classical and Contemporary Studies*, edited by Chibli Mallat, *Arab and Islamic Laws Series* (London; Boston, MA: Graham and Trotman, 1993), pp. 29-47.

(٥٧) وهبة، **جزيرة العرب في القرن العشرين**، ص ٢٩٠ ـ ٢٩٣.

(٥٨) للاطلاع على حركة الإخوان، انظر: John S. Habib, *Ibn Sa'ud's Warriors of Islam: The Ikhwan of Najd and their Role in the Creation of the Sa'udi Kingdom, 1910-1930*, Social, Economic and Political Studies of the Middle East; v. 27 (Leiden: Brill, 1978), pp. 14-25.

(٥٩) أمين الريحاني، **تاريخ نجد الحديث وملحقاته** (بيروت: مطبعة العلمية، ١٩٢٨)، ص ٤٣٣ ـ ٤٣٦؛ وهبة، المصدر نفسه، ص ٢٩٠ ـ ٢٩٣، و H. C. Armstrong, *Lord of Arabia: Ibn Saud*, Kegan Paul Arabia Library; v. 3 (New York: Kegan Paul International, 1998), pp. 265-266.

(٦٠) Muhammad Sa'd al-Rasheed, «Criminal Procedure: The Saudi Arabian Judicial Institutions,» (Ph.D. Dissertation, University of Durham, 1973), p. 11.

وتشير لمحة سريعة إلى المنهجية الوهابية التقليدية وإلى مصادر الفتاوى بأنها تتبع المذهب الحنبلي كما فصّله أتباع ابن حنبل وبالذات ابن تيمية (ت. ١٣٢٨م) وابن قيم الجوزية (ت. ١٣٥٠) وبحسب ابن قيم الجوزية، فإن أصول ابن حنبل الفقهية هي: (١) نصوص القرآن والسنة. (٢) فتاوى الصحابة. (٣) وفي حالة الاختلاف بين الصحابة يؤخذ الرأي الأقرب لنصوص القرآن والسنة. (٤) الأخذ ببعض الأحاديث الضعيفة والمرسلة. (٥) وأخيراً الأخذ بالقياس الصحيح ولكن فقط عندما لا توجد حلول أخرى[٦١]. والأصلان الأولان هما نصوص القرآن والسنة. فإذا قدمت هذه النصوص الجواب، عندها ليست هناك حاجة إلى البحث في ما عداهما. ويقترح المصدر الثالث اتباع إجماع الصحابة والطريق الأقل بعداً عن المصادر النصية[٦٢]. بعبارة أخرى يعترف الوهابيون بضرورة العودة مباشرة إلى مصادر النصوص المقدسة والتي هي القرآن والسنة باعتبارهما المصادر الأولية والأساسية للشريعة الإسلامية عند البحث في أي موضوع. عندئذٍ يتبعون الفتاوى التي توصل إليها إجماع الصحابة وفتاوى الأجيال المتأخرة من العلماء وبالذات أئمة المذاهب الفقهية - الحنفي والمالكي والشافعي والحنبلي والظاهري، طالما أن فتاواهم لا تتعارض مع المصادر الأولية المقدسة.

وهذا يقودنا إلى السؤال عن الاجتهاد والتقليد في المذاهب الوهابية التقليدية[٦٣]. ومن أبرز سمات المقاربة الوهابية للشريعة الإسلامية الرفض المطلق للتقليد إيثاراً للاجتهاد. فالتقليد الأعمى أو القبول المطلق بآراء المفتين أو الاتباع الأعمى للعرف المحلي قد يؤدي إلى الشرك في نظر

---

(٦١) أبو عبد الله محمد بن أبي بكر بن قيم الجوزية، **اعلام الموقعين عن رب العالمين**، ٤ ج (بيروت: دار الجيل، ١٩٧٣)، ج ١، ص ٣٦ ـ ٤٠؛ محمد أبو زهرة، **تاريخ المذاهب الإسلامية والفقهية**، ٢ ج (لندن: دار الحديث، ١٩٨٧)، ص ٥٢٧ ـ ٥٣٧؛ عبد العظيم إبراهيم المطعني، **الفقه الاجتهادي بين عبقرية السلف ومآخذ ناقديه** (القاهرة: مكتبة وهبة، ١٩٩٣)، ص ٣٥ ـ ٣٦، و Farhat Ziadeh, «Law: Sunni Schools of Law,» in: *Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World* (New York: Oxford University Press, 1995), vol. 2, p. 461.

(٦٢) Frank E. Vogel, *Islamic Law and Legal System: Studies of Saudi Arabia*, Studies in Islamic Law and Society; v. 8 (Leiden; Boston, MA: Brill, 2000), p. 73.

(٦٣) سنردف ما تقدّم بمناقشة الاجتهاد والتقليد في الفصل الرابع من هذا الكتاب.

الوهّابيين[٦٤]. ولهذا أعلن الوهابيون بأن الأعراف المحلية ليست مصادر شرعية صحيحة ورفضوا ممارسات بعض الفقهاء المسلمين من أمثال أصحاب المذهب المالكي الذين اعتبروا عمل أهل المدينة حجة. وهم بشكل عام يشكّون في آراء المفتين، طالما أنهم مجرد بشر متعلمين وعلى هذا الأساس فإنهم عرضة للخطأ أو سوء التفسير. فعلى سبيل المثال، رفض الشيخ محمد بن عبد الوهاب فكرة أن يكون أي فرد أقوى حجة من القرآن والسنة. وغالباً ما عبّر عن اهتمامه هذا بخصوص السلطة العظيمة التي مُنحت المفتين في حياته. وبحسب ما ذهب إليه الشيخ محمد بن عبد الوهاب يعطي الناس أهمية كبيرة لآراء المفتين وبالتالي كان يحذر المؤمنين من اتباع تعاليم أي مفتٍ محدد بشكل حرفي مفضلاً الدراسة الشخصية للقرآن والأحاديث. وسعى لقصر فتاوى المفتين على القضايا الصعبة لأن ذلك يتطلب خبرة ومعرفة علمية أكبر[٦٥].

وإجمالاً أدت الفتاوى الوهابية التقليدية جزءاً مهماً في تقديم التفسيرات الوهابية للإسلام بوصفها مختلفة عن المجموعات الإسلامية الأخرى. ويظهر هذا بوضوح في الميل إلى الرجوع إلى مصادر مختلفة؛ وغالباً ما يذكر المفتون فتاوى مختلفة في مسألة ما، ويُدرجون آراءهم التي يرجّحون فيها التفسير الصحيح. وغالباً ما يستخدمون عبارة «أما بالنسبة إلينا. . .» وكانت هذه طريقة ذكية عبّر من خلالها علماء الوهابية الأوائل عن موقفهم المتميز، موضحين فهمهم للإسلام.

صوّر النموذج الوهّابي الإسلام غالباً بأنه نهج علمي تميّز بالتشدّد في الأمور الفقهية[٦٦]. لكنّ هذه المواقف حيال الوهابية في عصورها الأولى رفضتها مؤخراً ديلونغ - باس حديثاً التي أشارت إلى أن عزو التشدّد إلى التعاليم الوهابية التقليدية ليس سوى سوء فهم لمواقف الشيخ محمد

---

(٦٤) ابن قاسم النجدي، **الدرر السنية في الأجوبة النجدية**، ج ٤، ص ٢٩ ـ ٦٤، وأحمد بن عبد الرزاق الدويش، **فتاوى اللجنة الدائمة للبحوث العلمية والإفتاء والدعوة والإرشاد**، ٢٣ ج (الرياض: دار المؤيد، ٢٠٠٣)، ج ٥، ص ١٦ ـ ٤٦.

(٦٥) محمد بن عبد الوهاب، **كتاب التوحيد** (بيروت: دار ابن حازم، ١٩٩٧)، ص ٣٩.

(٦٦) انظر على سبيل المثال: Commins, *The Wahhabi Mission and Saudi Arabia*, pp. 71-104.

ابن عبد الوهاب الدينية في المجالات الاجتماعية والأخلاقية(٦٧).

لن أعالج المعتقدات الوهابية التقليدية أو أقيّمها من حيث «الاتجاه الليبرالي» أو «المحافظ» فهذا التقييم خارج إطار هذا الكتاب. ومن نافلة القول إن المفتين الوهابيين التقليديين وفتاواهم أدّت دوراً محورياً في تعريف الإسلام الوهابي. أضف إلى ذلك أن هذه الفتاوى المبكرة تختلف من حيث السياق والمحتويات معاً عن الفتاوى الحديثة. فبينما بقي الوهابيون التقليديون يمارسون الإفتاء بطريقة غير رسمية لأكثر من قرنين من الزمان (١٧٤٥ ـ ١٩٥٢)، تُعتبر دار الإفتاء اليوم هيئة حكومية وهو ما جعل المفتين خاضعين للحكومة أكثر من أي وقت مضى. أما بخصوص محتوياتها فإن الفتاوى الوهابية التقليدية انشغلت بشكل أكبر بتعريف الإسلام الوهابي وترويجه، بينما يظهر أن الفتاوى الوهابية الحديثة مشغولة بشكل متزايد بالتوفيق بين الفكر الشرعي الوهابي وتحديات الحياة الحديثة. وهذه التحولات في الإفتاء السعودي هي ما تشكل جوهر هذا الكتاب.

---

(٦٧) DeLong-Bas, *Wahhabi Islam: From Revival and Reform to Global Jihad*, p. 158.



الفصل الثاني

دار الإفتاء اليوم

أولاً: هيئة كبار العلماء

تشكّل هيئة كبار العلماء في المملكة العربية السعودية برئاسة مفتي عام المملكة رأس الهرم الديني، وهي تقدّم الآراء النهائية المتصلة بالشريعة. ولقد اعتمدت المكانة الشرعية والبنية والوظائف بل حتى اسم الهيئة على مرسوم ملكي صدر في عام ١٩٧١[١]، وإدارياً تعتبر هيئة حكومية تسمى الأمانة العامة لهيئة كبار العلماء والتي يرأسها أمين عام، مسؤوليته إدارتها وكذلك التنسيق والاتصال مع اللجنة الدائمة للبحوث[٢].

«أن يعين بقرار من مجلس الوزراء في المرتبة الخامسة عشرة أمين عام لهيئة كبار العلماء يتولى الإشراف على جهاز الأمانة العامة ويكون الصلة بينهما وبين رئاسة البحوث العلمية والإفتاء»[٣].

وبطبيعة الحال يجب أن يتم اختيار أعضاء هيئة كبار العلماء من بين

(١) المملكة العربية السعودية، **نظم ولوائح سير الأعمال في هيئة كبار العلماء**، المرسوم الملكي أ/ ١٣٧، ٢٩ آب/ أغسطس ١٩٧١، ص ٣ ـ ٨. والتحديث القانوني الوحيد على هذا المرسوم الملكي لتاريخه هو على المادة (٢) من اللائحة المكملة المتعلقة برئاسة هيئة كبار العلماء والصادر بالمرسوم الملكي ٤١٩ في ٩ تموز/ يوليو ١٩٩٣، انظر: **أم القرى** (١٥ تموز/ يوليو ١٩٩٣).

(٢) منذ تأسيسها عام ١٩٧١ حتى ١٩٩٩ (وهي الفترة التي يغطيها هذا الكتاب) تمّ تعيين ثلاثة أمناء سر لهذا المنصب هم الشيخ محمد بن عودة والشيخ عبد العزيز الفالح وأخيراً الشيخ عبد العزيز عبد المنعم.

(٣) المرسوم الملكي أ/ ١٣٧ الصادر في ٢٩ آب/ أغسطس ١٩٧١، ص ٤.

كبار علماء السعودية. ومع ذلك، مع بعض التحفظات وبموافقة من الملك يمكن أن يصبح العلماء من غير السعوديين أعضاءً في الهيئة[٤]، وكان من بين أعضاء هيئة كبار العلماء الأولى:

١. الشيخ إبراهيم بن محمد بن إبراهيم آل الشيخ.

٢. الشيخ عبد العزيز بن باز.

٣. الشيخ عبد الله بن حميد.

٤. الشيخ محمد الأمين الشنقيطي.

٥. الشيخ عبد الله الخياط.

٦. الشيخ صالح بن اللحيدان.

٧. الشيخ عبد الرزاق عفيفي.

٨. الشيخ صالح بن الغصون.

٩. الشيخ محضار عقيل.

١٠. الشيخ محمد الحركان.

١١. الشيخ عبد العزيز بن صالح.

١٢. الشيخ محمد بن جبير.

١٣. الشيخ عبد الله بن الغديان.

١٤. الشيخ عبد الله المنيع.

---

(٤) كان أحد الشروط أن يكونوا من السلفيين. لمزيد من الاطلاع على الفكر الوهابي ـ السلفي انظر الفصل الرابع من هذا الكتاب. انظر أيضاً: محمد سعيد رمضان البوطي، **السلفية: مرحلة زمنية مباركة لا مذهب إسلامي** (دمشق: دار الفكر، ١٩٨٨)، ص ٩ ـ ٢٣؛ عبد الرحمن بن زيد الزنيدي، **السلفية وقضايا العصر** (الرياض: مركز الدراسات والإعلام، ١٩٩٨)، ص ٣٠ ـ ٤٤؛ Majid Khadduri, *Political Trends in the Arab World: The Roles of Ideas and Ideals in Politics* (Baltimore, MD: John Hopkins University Press, 1970), pp. 67-68; Hamid Enayat, *Modern Islamic Political Thought* (Austin, TX: University of Texas Press, 1982), p. 69, and Olivier Roy, *The Failure of Political Islam* (Cambridge, MA Harvard University Press. 1994), pp. 31-34.

١٥. الشيخ راشد بن خنين.

١٦. الشيخ سليمان بن عبيد.

١٧. الشيخ عبد المجيد حسن[٥].

وعلى الرغم من حقيقة أن هذا المرسوم الملكي سمى سبعة عشر عالماً للمجلس الأول للهيئة فإن هذا العدد لم يكن ثابتاً ولم يدم أيضاً طوال فترة تقلدهم للمنصب. ويظهر مع ذلك أن هذا المنصب كان ممنوحاً لفترة ثلاث سنوات، مع خيار إمكانية التمديد، بناءً على مرسوم ملكي جديد[٦]. ونادراً ما كانت تقع تغيرات في تركيبة الهيئة وكانت عرضية، وبقي بعض الأعضاء في مناصبهم منذ تأسيس الهيئة الأولى في عام ١٩٧١، بينما عمل آخرون لفترات قصيرة[٧]. ولقد حصل تغييران مهمان في تشكيلة مجلس هيئة كبار العلماء. حصل التغيير الأول في عام ١٩٨٧، عندما أضيف خمسة أعضاء إلى المجلس ليحلوا محل أربعة من أعضائه الذين وافتهم المنيّة[٨]. والأعضاء الخمسة هم: الشيخ صالح الفوزان والشيخ محمد بن صالح العثيمين والشيخ حسن بن جعفر العتمي والشيخ عبد الله البسام إضافة إلى الشيخ عبد العزيز بن عبد الله آل الشيخ (الذي يشغل منصب مفتي عام المملكة حالياً والذي كان قد عين في العام نفسه)[٩]. وحصل التغيير الثاني بعد خمس سنوات في عام ١٩٩٢، بعد تقاعد سبعة أعضاء حلّ في مكانهم عشرة أعضاء جدد[١٠]، هذه أسماؤهم:

(٥) المرسوم الملكي أ/ ١٣٧ الصادر في ٢٩ آب/ أغسطس ١٩٧١، و**مجلة البحوث الإسلامية**، العدد ١ (١٩٧٥)، ص ٤٠٧.

(٦) على سبيل المثال في عام ١٩٨٦، مددت عضوية الشيخ اللحيدان في هيئة كبار العلماء لثلاثة أعوام أخرى انظر المرسوم الملكي أ/ ٦٥ الصادر ١١ تشرين الأول/ أكتوبر ١٩٨٦.

(٧) الأعضاء الذين أبقوا على مناصبهم منذ تأسيس المجلس الأول لهيئة كبار العلماء وهم صالح اللحيدان ومحمد بن جبير وعبد الله بن الغديان وعبد الله المنيع وراشد بن صالح بن خنين. انظر: **الرياض**، ١٢/ ٩/ ٢٠٠١.

(٨) المرسوم الملكي ٢٨٥/ أ الصادر ١١ آذار/ مارس ١٩٨٧ وكان الشيوخ الذين توفوا هم محضار بن عقيل ومحمد الأمين الشنقيطي والشيخ عبد الله بن محمد بن حميد ومحمد بن علي الحركان.

(٩) المرسوم الملكي رقم أ/ ٢٨٥ الصادر في ١١ آذار/ مارس ١٩٨٧ والمرسوم الملكي رقم أ/ ٤٤١ الصادر في ١٧ حزيران/ يونيو ١٩٨٧. انظر: **الرياض**، ١٧/ ٥/ ١٩٩٩.

(١٠) الشيوخ الذين تقاعدوا كانوا: عبد الرزاق عفيفي والشيخ عبد الله الخياط وعبد العزيز =

١. الشيخ ناصر بن حمد بن راشد.

٢. الشيخ محمد بن عبد الله السبيل.

٣. الشيخ عبد الله بن محمد بن إبراهيم آل الشيخ.

٤. الشيخ عبد الله بن عبد المحسن التركي.

٥. الشيخ عبد الرحمن بن حمزة المرزوقي.

٦. الشيخ محمد بن زيد السليمان.

٧. الشيخ بكر بن عبد الله أبو زيد.

٨. الشيخ صالح بن عبد الرحمن الأطرم.

٩. الشيخ محمد بن سليمان البدر.

١٠. الشيخ عبد الوهاب إبراهيم أبو سليمان(١١).

في أيار/ مايو ١٩٩٩ وبعد وفاة الشيخ ابن باز عُين الشيخ عبد العزيز آل الشيخ مفتي عام الديار السعودية ورئيس كل من هيئة كبار العلماء واللجنة الدائمة للإفتاء وأصبح المجلس الجديد الآن مؤلفاً من ٢١ عالماً بمن فيهم الرئيس وهم كالآتي:

١. الشيخ عبد العزيز آل الشيخ (رئيساً).

٢. الشيخ صالح بن اللحيدان.

٣. الشيخ عبد الله بن الغديان.

٤. الشيخ صالح بن فوزان الفوزان.

٥. الشيخ راشد بن صالح بن خنين.

٦. الشيخ محمد بن إبراهيم بن جبير.

= ابن صالح وعبد المجيد حسن وسليمان بن عبيد وإبراهيم بن محمد آل الشيخ وصالح بن الغصون. المرسوم الملكي رقم ٦٣٩٦/ ٢ الصادر ٢٩ كانون الأول/ ديسمبر ١٩٩٢. انظر أيضاً: مجلة **الدعوة** (٣ كانون الأول/ ديسمبر ١٩٩٢).

(١١) المرسوم الملكي أ/ ١٣٨، في ٢ كانون الأول/ ديسمبر ١٩٩٢.

٧. الشيخ عبد الله بن محمد بن إبراهيم آل الشيخ.

٨. الشيخ عبد الله بن عبد المحسن التركي.

٩. الشيخ عبد الوهاب بن إبراهيم أبو سليمان.

١٠. الشيخ بكر بن عبد الله أبو زيد.

١١. الشيخ صالح بن عبد الله بن حميد.

١٢. الشيخ عبد الله بن علي الركبان.

١٣. الشيخ أحمد علي سير المباركي.

١٤. الشيخ محمد عبد الله السبيل.

١٥. الشيخ عبد الله سليمان المنيع.

١٦. الشيخ عبد الرحمن بن حمزة المرزوقي.

١٧. الشيخ عبد الله بن عبد الرحمن البسام.

١٨. الشيخ محمد بن زيد السليمان.

١٩. الشيخ محمد بن جعفر العتمي.

٢٠. الشيخ محمد بن سليمان البدر.

٢١. الشيخ عبد الله بن محمد المطلق[١٢].

وكان معظم هؤلاء المفتين قد تعلموا بالطريقة التقليدية؛ إذ تعلموا على أيدي علماء وهابيين مشهورين ممن اعتبروا مراجع في حقلهم. ولقد تمت دراساتهم عن طريق حلقات علمية غير رسمية تعطي التوجيهات في موضوعات متنوعة مثل الفقه واللغة العربية وتفاسير القرآن وعلوم الحديث والنحو والبلاغة. واستمر عدد من هؤلاء المفتين في تحصيلهم العلمي في الجامعات السعودية أو في مؤسسات أو معاهد أكاديمية أخرى لينالوا

(١٢) خلال عقد ١٩٩٩ ـ ٢٠٠٩ (وهو غير مغطى في هذا الكتاب) بقيت بنية دار الإفتاء مستقرة، وإن حدث بعض التغيرات في العضوية.

درجات علمية أعلى[١٣]. فعلى سبيل المثال الشيخ صالح بن محمد اللحيدان أخذ دروساً وتخرج في المعهد العلمي في الرياض وحصل مؤخراً على درجة ماجستير من «المعهد العالي للقضاء»[١٤] وحصل الشيخ عبد الله ابن جبرين على درجة ماجستير في عام ١٩٧١ من جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية في الرياض ثم حصل في عام ١٩٨٨ على درجة الدكتوراه من الجامعة نفسها[١٥]. وفي تسعينيات القرن العشرين نال ثمانية من أعضاء هيئة كبار العلماء درجة الدكتوراه في العلوم الشرعية وكان من بين هؤلاء: الشيخ عبد الله بن محمد بن إبراهيم أبو سليمان والشيخ صالح بن فوزان الفوزان والشيخ بكر عبد الله أبو زيد والشيخ صالح بن عبد الله بن حميد والشيخ عبد الله بن علي الركبان والشيخ أحمد بن علي سير المباركي[١٦].

تضطلع هيئة كبار العلماء بالأدوار التي حددها المرسوم الملكي نفسه وهي: إصدار فتاوى شرعية حول موضوعات يقرها ولي الأمر[١٧]. وتعمل الهيئة كهيئة استشارية في قضايا القانون العامة ولتسهيل قرارات الملك[١٨]. ونظرياً تعمل هيئة كبار العلماء فقط كمجلس استشاري. ومع ذلك، فإن قرارات الهيئة بصفتها أعلى سلطة دينية في البلاد حاسمة وأساسية فيما يخص

---

(١٣) وكانت قد تأسست أمثال هذه المؤسسات الأكاديمية العالمية في بداية خمسينيات القرن العشرين وكان اثنان منها قد أسسها مفتي عام المملكة الشيخ محمد بن إبراهيم آل الشيخ، كلية الشريعة في الرياض (في عام ١٩٥٣) وكلية اللغة العربية (في عام ١٩٥٤) أما اليوم فهناك ثلاث كليات شريعة موجودة في ثلاث جامعات، هي: جامعة الإمام محمد بن سعود في الرياض وفي جامعة أم القرى في مكة وفي الجامعة الإسلامية في المدينة، وبحسب ما يرى علماء السعودية هدف الدراسة الشرعية في هذه الجامعات تخريج علماء، انظر: محمد بن عبد الله الراشد، **العلامة الشيخ محمد بن إبراهيم آل الشيخ: مفتي الديار السعودية** (الرياض: مكتبة الإمام الشافعي، ١٩٩٩)، ص ١٩ ـ ٢٠؛ Mordechai Abir, *Saudi Arabia in the Oil Era: Regime and Elites: Conflict and Collaboration* (Boulder, CO: Westview Press, 1988), pp. 36 and 41, and Frank E. Vogel, *Islamic Law and Legal System: Studies of Saudi Arabia*, Studies in Islamic Law and Society; v. 8 (Leiden; Boston, MA: Brill, 2000), p. 79.

(١٤) **الشرق الأوسط**، ١٢/٨/٢٠٠١.

(١٥) انظر: **مجلة البحوث الإسلامية**، العدد ٤٢ (١٩٩٤)، ص ٣٣٨، و**الشرق الأوسط**، ١٢/٨/٢٠٠١.

(١٦) المصدر نفسه. وعلينا أن نلاحظ أن الحكومة السعودية تثمن غالياً المؤهلات الأكاديمية.

(١٧) حول علاقة الملك/ المفتين انظر الفصل الثالث من هذا الكتاب.

(١٨) المرسوم الملكي أ/ ١٣٧، ٢٩ آب/ أغسطس ١٩٧١، ص ٣.

الشؤون العامة. وفي عدد من القضايا تصبح قرارات هيئة كبار العلماء قوانين الدولة بعد مصادقة الملك عليها. ومن الأمثلة على ذلك (الفتوى بالخلع ـ أي الطلاق في مقابل دفع الزوجة بعض التعويض النقدي لزوجها)[١٩] ـ وعقوبة القتل لمهربي المخدرات[٢٠] وفتاوى عديدة أخرى[٢١]. وبعبارة أخرى، لا تعمل هيئة كبار العلماء كحارس يضمن عدم تعارض القانون مع الشريعة فحسب، بل تعمل أيضاً كآلية لاقتراح مشاريع قوانين.

وتنعقد اجتماعات هيئة كبار العلماء مرتين في السنة في مقر اللجنة الدائمة للإفتاء في الرياض، في ما عدا الحالات الطارئة[٢٢]. وتدوم هذه الاجتماعات على الأقل لمدة أسبوع أو أكثر ويجب أن يحضرها على الأقل ثلثا أعضاء الهيئة. يُسمَح للعلماء بمناقشة الموضوعات المدرجة في جدول أعمال الاجتماع فقط. وتعتمد المناقشات في العادة على أبحاث قامت بها اللجنة الدائمة ورفعت لهيئة كبار العلماء قبل أسبوعين على الأقل من الاجتماع. ويوافق أمين اللجنة على قرارات الهيئة وتوصياتها وأقوالها وفتاواها مع رئيس اللجنة الدائمة ويقومان بنشرها[٢٣]. ويتم اختيار رؤساء هذه الجلسات في العادة من بين أقدم خمسة أعضاء في الهيئة في ما عدا الجلسة الأولى التي يرأسها أكبرهم سنّاً. ومع ذلك، فإن هذه السياسة قد تغيرت في عام ١٩٩٣، بعد إعادة تعيين مفتي عام المملكة الذي أصبح منذ ذلك الحين الرئيس الدائم لمجلس هيئة كبار العلماء واللجنة الدائمة للإفتاء (ستقدم تفاصيل أكثر عن مفتي عام المملكة أدناه).

عقد مجلس هيئة كبار العلماء منذ تأسيسه في عام ١٩٧١ حتى وفاة الشيخ ابن باز عام ١٩٩٩ أكثر من ٥٠ اجتماعاً نصف سنوي عالج مدى

---

(١٩) قرار هيئة كبار العلماء رقم ١٢٦ الصادر في ٨ أيلول/ سبتمبر ١٩٧٤ أصبح قانوناً بحسب المرسوم الملكي ٦٨٩٥ في ١٣ آذار/ مارس ١٩٧٥.

(٢٠) قرار هيئة كبار العلماء في ٢٤ آذار/ مارس ١٩٧٧ أصبح قانوناً بالمرسوم الملكي رقم ٤/ س/ ١٢٨٣ الصادر ١٧ أيار/ مايو ١٩٧٧.

(٢١) تمت مناقشة هذا الأمر في الفصل الثالث كجزء من مناقشة تعاون دار الإفتاء مع الحكومة.

(٢٢) المرسوم الملكي رقم أ/ ١٣٧ الصادر ٢٩ آب/ أغسطس ١٩٧١، ص ٦.

(٢٣) المصدر نفسه.

واسعاً من الموضوعات التي تراوحت بين الشعائر العبادية والحياة الاجتماعية، وبين العلوم والفنون والسياسة. وكانت هذه القرارات والأحكام جميعها قد سجلت ونُشر بعضها في ٧ مجلدات تحت عنوان **أبحاث هيئة كبار العلماء**[٢٤] وما يأتي قائمة ببعض الموضوعات التي تمت مناقشتها[٢٥]:

١. رمي الجمار.

٢. إثبات الأهلة.

٣. إزالة مقبرة من أجل المصلحة العامة.

٤. إحياء الأرض الموات.

٥. الأوراق النقدية.

٦. كيفية وصف حياة الأسلاف.

٧. الطلاق المعلق على شرط.

٨. الطلاق بالثلاث بلفظ واحد.

٩. توسعة المطاف.

١٠. البناء في منى.

١١. طريقة جمع الزكاة ومصارفها.

١٢. الشروط الجزائية في العقود.

١٣. حكم القاضي بفسخ الزواج عند طول الشقاق وتعذر الوفاق[٢٦].

---

(٢٤) انظر الموقع الإلكتروني: <http://www.alifta.net/fatwa/fatawachtapters.aspx?MenuID=4&View=tree&NodeID=1&PageNo=1&BookID=1&Rokn=False>. (تاريخ آخر زيارة للموقع في كانون الثاني/ يناير ٢٠٠٩)، وهيئة كبار العلماء، **أبحاث هيئة كبار العلماء في المملكة العربية السعودية**، ٢ ج (القاهرة: مكتبة أهل السنة، ١٩٩٤).

(٢٥) في ١٢ آب/ أغسطس ٢٠٠٠ جلسة هيئة كبار العلماء رقم ٥٣ في الطائف. انظر: **الجزيرة**، ١١/ ٨/ ٢٠٠٠.

(٢٦) نوقشت الموضوعات الأربعة عشر الأولى في اجتماعاتها الستة الأولى. انظر: **مجلة البحوث الإسلامية**، العدد ١ (١٩٧٥)، ص ٤٠٩ ـ ٤١٠.

١٤. مسألة التأمين[٢٧].

١٥. تشريح الجثث[٢٨].

١٦. تحديد المهور[٢٩].

١٧. تحديد النسل[٣٠].

١٨. تهريب المخدرات والاتجار بها وسوء استخدامها[٣١].

١٩. قتل الغيلة[٣٢].

٢٠. حوادث المرور[٣٣].

٢١. الحق في الرفض الأولي في بيع الممتلكات وما يعرف بالشفعة[٣٤].

بالإضافة إلى الجلسات الاعتيادية، يحق لهيئة كبار العلماء أن تدعو إلى اجتماعات خاصة في حالة وجود قضايا طارئة مستعجلة تتطلب التنسيق مع رئيس اللجنة الدائمة وأمين عام هيئة كبار العلماء[٣٥]. وعملياً عقدت هيئة كبار العلماء تسعة اجتماعات خاصة منذ ١٩٧١ ـ ١٩٩٥ استجابة لأحداث عالمية وخارجية ارتبطت بالإسلام. فعلى سبيل المثال، أصدر العلماء فتوى استنكارية لاحتلال مجموعة عسكرية من الإخوان للمسجد الحرام في تشرين الثاني/ نوفمبر ١٩٧٩ وعقدت أيضاً جلسة خاصة في ٢٧ آب/ أغسطس ١٩٩٤، لمناقشة مقررات المؤتمر الدولي حول التحولات الديمغرافية الذي عقد في القاهرة في ٥ أيلول/ سبتمبر ١٩٩٤م[٣٦]، الذي

---

(٢٧) **مجلة البحوث الإسلامية**: العدد ١٩ (١٩٨٧)، ص ١٧ ـ ١٣٣، والعدد ٢٠ (١٩٨٧)، ص ١٣ ـ ١٤٤.

(٢٨) **مجلة البحوث الإسلامية**، العدد ٤ (١٩٧٧)، ص ٣٥ ـ ٤٧.

(٢٩) **مجلة البحوث الإسلامية**، العدد ١ (١٩٧٥)، ص ٩٥ ـ ١١٠.

(٣٠) **مجلة البحوث الإسلامية**، العدد ١ (١٩٧٥)، ص ١١١ ـ ١٢٨.

(٣١) **مجلة البحوث الإسلامية**، العدد ٢٣ (١٩٨٨)، ص ١١ ـ ٨٢.

(٣٢) **مجلة البحوث الإسلامية**، العدد ٢٨ (١٩٩٠)، ص ٢٣ ـ ٥٠.

(٣٣) **مجلة البحوث الإسلامية**، العدد ٢٦ (١٩٨٩)، ص ٢٧ ـ ٧٧.

(٣٤) **مجلة البحوث الإسلامية**، العدد ١٨ (١٩٨٧)، ص ١٣ ـ ٦٩.

(٣٥) المرسوم الملكي رقم أ/ ١٣٧ الصادر في ٢٩ آب/ أغسطس ١٩٧١، ص ٥.

(٣٦) **مجلة البحوث الإسلامية**، العدد ١٨ (١٩٨٧)، ص ٤٢ و٣٨٣.

نتجت منه فتاوى ترفض جدول أعمال المؤتمر وترى أنه متعارض مع الشريعة الإسلامية[٣٧]. وعُقدت جلسة مشابهة بعد عام في ٢٩ آب/أغسطس عام ١٩٩٥ بشأن المؤتمر العالمي الرابع للمرأة والذي عقد في ١٥ أيلول/سبتمبر عام ١٩٩٥ في بكين في الصين. ومرة أخرى رفض العلماء جدول أعمال هذا المؤتمر وحذروا المسلمين من المشاركة فيه[٣٨].

شارك خبراء خارجيون في بعض جلسات مجلس هيئة كبار العلماء وبالذات لدى بحث موضوعات معاصرة. ويذكر المرسوم الملكي الصادر في عام ١٩٧١ ما يأتي:

«لدى بحث الهيئة مسائل تتعلق بالشؤون الاقتصادية والاجتماعية، والأنظمة العامة بما في ذلك القضايا البنكية والتجارية والعمالية، فإن عليها أن تشرك في البحث معها واحداً أو أكثر من المتخصصين في تلك العلوم» من غير أن يكون لهم حق التصويت ويجري اختيار المتخصصين واستدعائهم من قبل الأمين العام ورئيس إدارة البحوث معاً[٣٩].

وغالباً ما يؤدي أمثال هؤلاء الخبراء دوراً مهماً في قرارات هيئة كبار العلماء حول قضايا في مجالات ليست للعلماء دراية فيها من أمثال الطب أو العلوم أو التكنولوجيا. وعلى الرغم من أن توصيات الخبراء تُستثنى من منشورات قرارات هيئة كبار العلماء، من البديهي أنها تؤثّر في فهم المفتين للموضوع قيد البحث وبالتالي في الفتوى نفسها.

ثانياً: اللجنة الدائمة للبحوث العلمية والإفتاء

أُسست اللجنة الدائمة كفرع تابع لهيئة كبار العلماء. وجاء في المرسوم الملكي الذي سبقت الإشارة إليه: «بالإضافة إلى مهامها الإدارية فإن هذه الرئاسة ستتكون من لجنة دائمة، أعضاؤها من هيئة كبار العلماء»[٤٠]. وإدارياً اللجنة الدائمة هي جزء من هيئة حكومية أكبر للإفتاء تسمّى الرئاسة

(٣٧) المصدر نفسه، ص ٣٨٣ ـ ٣٨٨.

(٣٨) **مجلة البحوث الإسلامية**، العدد ٤٥ (١٩٩٥)، ص ٣٣١ ـ ٣٣٤.

(٣٩) المرسوم الملكي رقم أ/ ١٧٣ الصادر في ٢٩ آب/أغسطس ١٩٧١، ص ٦.

(٤٠) المصدر نفسه، ص ٣ ـ ٦.

العامة لإدارة البحوث العلمية والإفتاء والدعوة والإرشاد المسؤولة عن الدعم اللوجستي لهيئة كبار العلماء وليس نشر الدعوة فقط[٤١].

وفي مجال الدعوة، تدعم هذه الرئاسة مشاريع بحوث حول الإسلام والوهابية وتنظم ندوات لتدريب الوعاظ وترسلهم في مهام خارجية. ولقد نشرت عدة كتب دينية لنشر وجهات النظر والمبادئ الوهابية. ومن بين هذه الكتب، عدة كتب ألّفها محمد بن عبد الوهاب أو كُتبت عنه وكتاب **تحريم حلق اللحى** لعبد الرحمن بن محمد بن العاصمي الحنبلي، وكتاب **الطرق الشرعية لحل المشاكل الزوجية** للشيخ سليمان بن محمد الحامدي، وكتاب **إرشاد المسلمين في الرد على القبوريين** للشيخ حمد بن ناصر بن محمد ابن عثمان بن معمر، وكتاب **هل المسلم ملزَم باتباع مذهب معين من المذاهب الأربعة؟** للشيخ محمد سلطان المعصومي المكي، وكتاب **حكم شرب الدخان** للشيخ عبد الرحمن بن ناصر السعدي. وفي عام ١٩٩٣ نُقل كل من الدعوة والإرشاد إلى وزارة جديدة هي وزارة الشؤون الإسلامية والأوقاف والدعوة والإرشاد وهي تسمّى اليوم الرئاسة العامة للبحوث العلمية والإفتاء[٤٢]. وبالتالي أصبحت هيئة كبار العلماء اللاعب الأساس في هذه الرئاسة وهي تعمل كذراعها التنفيذي في كل الأمور التي لها علاقة بالبحوث والفتاوى[٤٣].

وعملياً، باستثناء بعض المجالات المعينة (وبالذات المرتبطة بالقضاء) تمثل اللجنة الدائمة منتدى يقوم دائماً بالوظائف نفسها التي كانت دار الإفتاء تقوم بها كما كان الحال في ١٩٥٣. ولكن مع ذلك ظهرت تراتبية هرمية

---

(٤١) المرسوم الملكي رقم أ/ ١٣٧ الصادر في ٢٩ آب/ أغسطس ١٩٧١، ٥، انظر: Ayman Al-Yassini, *Religion and State in the Kingdom of Saudi Arabia*, Westview Special Studies on the Middle East (Boulder, CO: Westview Press, 1985), pp. 70-71, and Frank E. Vogel, «The Complementarity of Ifta' and Qada': Three Saudi Fatwas on Divorce,» in: Muhammad Khalid Masud, Brinkley Messick and David S. Powers, eds., *Islamic Legal Interpretation: Muftis and their Fatwas*, Harvard Studies in Islamic Law (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1996), p. 263.

(٤٢) **أم القرى** (١٥ تموز/ يوليو ١٩٩٣)، وعبد الرحمن بن عبد العزيز الشلهوب، **النظام الدستوري في المملكة العربية السعودية بين الشريعة الإسلامية والقانون المقارن** (الرياض: مكتبة فهد الوطنية، ١٩٩٩)، ص ٢١٩.

(٤٣) المصدران نفسهما.

جديدة بعد إصلاح عام ١٩٧١. وكما ذكرنا أعلاه، أصبحت هيئة كبار العلماء السلطة الأعلى بامتلاكها الكلمة الفصل في ما يتعلق بالشؤون الدينية، بينما يمكن أن تصنف وظائف اللجنة الدائمة تبعاً لمجالين رئيسين:

١. إعداد البحوث لمناقشات هيئة كبار العلماء.

٢. إصدار الفتاوى استجابة للأسئلة المقدّمة من الأفراد بخصوص العقائد والعبادات والمعاملات[٤٤].

قامت اللجنة الدائمة منذ تأسيسها في سنة ١٩٧١ بعدد من المشاريع البحثية[٤٥]. ويحق للملك وهيئة كبار العلماء واللجنة الدائمة أن تختار الموضوعات التي تتم مناقشتها:

«... مع الأخذ في الاعتبار ما يطلب ولي الأمر بحثه وابداء الرأي فيه يتم اختيار البحوث التي يجري إعدادها للعرض على الهيئة، إما بناءً على توصية منها أو من أمينها العام أو من رئيس إدارات البحوث العلمية والإفتاء والدعوة والإرشاد أو من اللجنة الدائمة المتفرعة عن الهيئة»[٤٦]. ومن الناحية الإجرائية تحتلّ أسئلة الملك الأولوية[٤٧].

ويشكل إصدار الفتاوى مجمل العمل الذي تقوم به اللجنة الدائمة. ومنذ تأسيسها عام ١٩٧١ صدرت آلاف الفتاوى حول موضوعات متنوعة بما في ذلك: أمور تتعلق بالعبادات والزواج والثقافة والسياسة والطب والتوحيد والاقتصاد والتكنولوجيا المتقدمة والأطعمة والعلاقات بين الأديان وتنظيم الأسرة والأقليات المسلمة وقضايا الجندر وحتى علم الفلك. وقد ترسل الأسئلة والاستفسارات إما شخصياً أو عن طريق الهاتف أو كتابة ولا يقتصر طلب الفتيا على السعوديين بل يستطيع مسلمون يعيشون في أقطار أخرى طلب الفتيا منها أيضاً[٤٨]. وترسل الإجابات مباشرة إلى السائل وتنشر أيضاً معظم

---

(٤٤) مرسوم ملكي أ/ ١٣٧ الصادر في ٢٩ آب/ أغسطس ١٩٧١، ص ٤.

(٤٥) سنناقش بعض هذه المشاريع البحثية في الفصل السادس من هذا الكتاب.

(٤٦) المرسوم الملكي أ/ ١٣٧، ٢٩ آب/ أغسطس ١٩٧١، ص ٦.

(٤٧) المصدر نفسه، ص ٦، و**مجلة البحوث الإسلامية**، العدد ١ (١٩٧٥)، ص ٤٠٦ ـ ٤١٠.

(٤٨) انظر على سبيل المثال: Khaled Abou El Fadl, *Speaking in God's Name: Islamic Law, Authority and Women* (Oxford: Oneworld Press, 2001), p. 173.

القضايا في مجلة هيئة كبار العلماء **مجلة البحوث الإسلامية**[٤٩] أو في دوريات أخرى مثل مجلة **الدعوة** و**المسلمون** أو تذاع على الهواء في البرنامج الإذاعي «نور على الدرب» ومؤخراً في الموقع الإلكتروني لدار الإفتاء[٥٠].

جُمعت فتاوى هيئة كبار العلماء ونُشرت في عدة طبعات متتالية تحت عنوان: **فتاوى اللجنة الدائمة للبحوث العلمية والإفتاء**[٥١]. إضافة إلى ذلك نشر أفراد ومجموعات عدداً كبيراً من الفتاوى، مؤخراً، صادرة عن هيئة كبار العلماء واللجنة الدائمة. على سبيل المثال جُمعت فتاوى الشيخ عبد العزيز بن باز ومقالاته ونُشرت مؤخراً في ثلاثين مجلداً على يد تلميذه محمد بن سعد الشويعر بعنوان: **مجموع فتاوى ومقالات متنوعة**[٥٢]. وهناك مجموعات مشابهة لعلماء من أمثال الشيخ محمد بن صالح بن عثيمين والشيخ عبد الرزاق عفيفي والشيخ صالح بن فوزان الفوزان والشيخ عبد الله ابن جبرين وآخرين. ومن بين هذه الأعمال المجموعة أعمال فتاوى الشيخ عبد العزيز بن باز والشيخ محمد بن عثيمين والشيخ عبد الله بن جبرين تحت عنوان «فتاوى إسلامية»[٥٣].

---

(٤٩) بالإضافة إلى كل من مطبوعات اللجنة الدائمة وفتاوى هيئة كبار العلماء الاعتيادية، نشرت **مجلة البحوث الإسلامية** مقالات في موضوعات دينية مختلفة قدمها مساهمون من خارجها.

(٥٠) انظر الموقع الإلكتروني: <http://www.alifta.net/default.aspx>.

وانظر أيضاً مواقع المفتين الوهابيين المشهورين من أمثال الشيخ ابن باز <http://www.binbaz.org.sa> وموقع الشيخ ابن عثيمين <http://www.ibnothaimeen.com> وموقع الشيخ ابن جبرين <http://www.ibnjebreen.com> وغيرهم. ولمزيد من المعلومات عن المواقع الدينية السعودية، انظر: Joshua Teitelbaum, «Dueling for Da'wa: State vs. Society on the Saudi Internet,» *Middle East Journal*, vol. 56, no. 2 (Spring 2002), pp. 232-237.

(٥١) آخر طبعة متعددة المجلدات نشرت عام ٢٠٠٣. انظر: أحمد بن عبد الرزاق الدويش، **فتاوى اللجنة الدائمة للبحوث العلمية والإفتاء والدعوة والإرشاد**، ٢٣ ج (الرياض: دار المؤيد، ٢٠٠٣). انظر أيضاً: <http://www.alifta.net/fatwa/fatawachtapters.aspx?MenuID=4&View=tree&NodeID=1&PageNo=1&BookID=1&Rokn=False>. (تاريخ آخر زيارة للموقع في كانون الثاني/يناير ٢٠٠٩).

(٥٢) كانت هذه الطبعة قد نشرتها دار أصداء المجتمع (٢٠٠٨).

(٥٣) انظر: **فتاوى إسلامية لمجموعة من العلماء الأفاضل**، قدّم له وأشرف عليه قاسم الشماعي، ٢ ج (بيروت: دار الأرقم، [د. ت.])؛ وليد بن إدريس بن منسي والسعيد بن صابر عبده، **فتاوى ورسائل سماحة الشيخ عبد الرزاق العفيفي**، ٤ ج (الرياض: دار الفضيلة، ١٩٩٧)، وعادل ابن علي بن أحمد الفريدان، **المنتقى من فتاوى فضيلة الشيخ صالح بن فوزان بن عبد الله الفوزان**، ٥ ج (بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٩٩).

تعقد اللجنة الدائمة اجتماعات منتظمة. وعادة ما تحتاج اللجنة في إصدار فتوى إلى اجتماع واحد. وأحياناً قد يتطلب إصدار الفتوى خمسة اجتماعات، بينما في مناسبات أخرى، ربما يصدر عن اجتماع واحد أكثر من فتوى. وغالباً ما تبدأ الفتوى بجملة تشرح أسباب إصدارها ثم تأتي على ذكر السائل وسؤاله ويلي ذلك ذكر الدليل الذي يتفاوت عمقه وطوله بحسب القضية وأخيراً تعطى الإجابة عن السؤال. وعموماً يبدأ الدليل باقتباس قرآني وتُذكر بعده الأحاديث التي لها صلة بالموضوع إضافة إلى اقتباسات من النصوص الفقهية الإسلامية. ولا بد من توقيع ثلاثة أعضاء على الأقل من أعضاء اللجنة الدائمة مع إعطائها رقماً تسلسلياً وإن لم يذكر تاريخ صدور عدد من هذه الفتاوى. وعلى أي حال يتوجب أن تحظى الفتوى بموافقة أغلبية أعضاء اللجنة الدائمة كما قد تقرر في الأمر الملكي الذي أسس للجنة:

«لا تصدر الفتاوى عن اللجنة الدائمة إلا إذا وافقت عليها الأغلبية المطلقة من أعضائها على الأقل على ألا يقل عدد الناظرين في الفتوى عن ثلاثة أعضاء وإذا تساوت الأصوات يكون صوت الرئيس مرجحاً»[٥٤].

وكما هو الحال في هيئة كبار العلماء، فإن هذا الأمر (المرسوم) لا يحدد تماماً عدد أعضاء اللجنة الدائمة المطلوب. ففي وقت تأسيسها، كان أعضاء اللجنة الدائمة أربعة أعضاء بما في ذلك رئيس اللجنة[٥٥]. ويتم اختيار هؤلاء من بين الأعضاء المشاهير في هيئة كبار العلماء[٥٦]، لكن مع ذلك ارتفع هذا العدد مع الوقت إلى ستة أعضاء بالإضافة إلى عالمين آخرين، هم من أعضاء رئاسة الإفتاء[٥٧]. ولقد اعتبر بعض أبرز الأعضاء لاعبين أساسيين في دار الإفتاء الحديثة لأنهم تركوا بصماتهم الواضحة في تأسيس الإفتاء في الثلث الأخير من القرن العشرين وهم الشيخ عبد العزيز

---

(٥٤) المرسوم الملكي رقم أ/ ١٣٧ الصادر في ٢٩ آب/ أغسطس ١٩٧١، ص ٦.

(٥٥) ترأس اللجنة الدائمة منذ تأسيسها في سنة ١٩٧١ ثلاثة علماء هم الشيخ إبراهيم ابن محمد آل الشيخ (١٩٧١ ـ ١٩٧٥) والشيخ عبد العزيز بن باز (١٣٧٥ ـ ١٩٩٩) والشيخ عبد العزيز آل الشيخ (١٩٩٩ ـ إلى الآن).

(٥٦) المرسوم الملكي رقم أ/ ١٣٧ الصادرة في ٢٩ آب/ أغسطس ١٩٧١، ص ٦.

(٥٧) **الرياض**، ١٢/ ٩/ ٢٠٠١.

ابن باز والشيخ محمد بن صالح بن عثيمين[٥٨]. والشيخ إبراهيم بن محمد آل الشيخ[٥٩] والشيخ عبد الرزاق عفيفي[٦٠] والشيخ عبد الله بن عبد الرحمن بن الغديان[٦١] والشيخ عبد العزيز عبد الله آل الشيخ[٦٢] والشيخ

---

(٥٨) ولد الشيخ محمد بن صالح بن عثيمين (المعروف بابن عثيمين) وهو واحد من أشهر العلماء الوهابيين المحدثين عام ١٩٢٩ في مدينة عنيزة في القصيم من السعودية لرجل مشهور من علماء الدين. وتعلم على يد عدد من مشاهير العلماء الوهابيين من أمثال الشيخ عبد الرحمن السعدي والشيخ محمد الأمين الشنقيطي والشيخ ابن باز، وبالإضافة إلى عضويته في هيئة كبار العلماء (من عام ١٩٨٧ حتى وفاته عام ٢٠٠١) تقلّد قائمة طويلة من المناصب مثل رئاسة قسم العقيدة وعضوية مجلس إدارة كلية الشريعة في جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية. وبإمكاننا الاطلاع على المزيد في موقع ابن عثيمين الإلكتروني: <http://www.ibnothaimeen.com/index.shtml>.
(تاريخ آخر زيارة للموقع ٢٦ تموز/ يوليو ٢٠٠٩).

(٥٩) وُلد الشيخ إبراهيم بن محمد آل الشيخ مفتي عام المملكة السابق في عام ١٩٢٥. وتعلم على يد والده وشيوخ وهابيين آخرين منهم عبد الرزاق عفيفي وعلي بن عبد الله اليماني وسعد وقاص. وفي ١٩٥٦ تخرج في كلية الشريعة في الرياض وترأس لاحقاً إدارة الإفتاء وأصبح نائب مفتي عام المملكة (والتي كانت لوالده، الشيخ محمد بن إبراهيم) وفي عام ١٩٦٩ تولى، خلفاً لوالده، منصب رئاسة دار الإفتاء وبقي هذا المنصب حتى عام ١٩٧١ عندما أعيد تنظيم هذه المؤسسة. وفي عام ١٩٧٥ أصبح وزيراً للعدل وحافظ على عضويته في هيئة كبار العلماء حتى تقاعده عام ١٩٩٢. انظر: المرسوم الملكي رقم أ/ ١٣٩ الصادر في ٢٩ آب/ أغسطس ١٩٧١، والدويش، **فتاوى اللجنة الدائمة للبحوث العلمية والإفتاء والدعوة والإرشاد**، ج ١، ص ٩ ـ ١٠.

(٦٠) الشيخ عفيفي من بين القلائل من العلماء غير السعوديين، ولد عام ١٩٠٥ في شنشور في المنوفية في مصر وتلقى علومه الشرعية في جامعة الأزهر. وفي عام ١٩٤٩ سافر إلى السعودية ليقوم بالتدريس في دار التوحيد في الطائف وفي عام ١٩٥١ انتقل لمعهد عنيزة العلمي، وفي العام نفسه استقر في الرياض ليدرس تحت إشراف مفتي عام المملكة الشيخ محمد بن إبراهيم، وفي عام ١٩٦٤ عين رئيساً للمعهد العالي للقضاء. وعند تأسيس معهد الإفتاء الحديث عين عضواً في هيئة كبار العلماء وأصبح وكيلاً للجنة الدائمة، وتوفي عام ١٩٩٤. انظر: ابن منسي وعبده، **فتاوى ورسائل سماحة الشيخ عبد الرزاق العفيفي**، ج ١، ص ١٣٥، والدويش، المصدر نفسه، ج ١، ص ٣.

(٦١) ولد الشيخ عبد الله بن الغديان عام ١٩٢٦ في الزلفي في السعودية. ومثل غيره من العلماء السعوديين تلقّى العلم على يد عدد من مشاهير علماء الوهابية أمثال عبد الله عبد العزيز السحيمي وعبد الله بن عبد الرحمن الغيث وفالح الرومي وحمدان بن أحمد الباتل، وسافر الشيخ عبد الله إلى الرياض عام ١٩٤٣ ليقضي ثماني سنوات في الدراسة تحت إشراف مفتي عام المملكة محمد بن إبراهيم ولاحقاً على يد المفتي العام في الرياض الشيخ سعود الرشود. وبالإضافة إلى تحصيله العلمي التقليدي، درس في كلية الشريعة في الرياض حيث تخرج عام ١٩٦١. ولقد تقلد عدة مناصب دينية فكان أستاذاً في عدد من كليات الشريعة وداعية في بعض المساجد بالإضافة إلى إصدار الفتاوى في البرامج الإذاعية السعودية المشهورة مثل «نور على الدرب». انظر: الدويش، المصدر نفسه، ج ١، ص ١٠ ـ ١٢.

(٦٢) ولد عبد الله آل الشيخ عام ١٩٤٣ في مكة في أسرة ورعة تقية وتلقى العلم في حلقات الدين لمشاهير علماء الوهابية من أمثال الشيخ محمد بن إبراهيم وعبد العزيز بن باز وعبد العزيز =

عبد الله بن سليمان المنيع[٦٣] والشيخ عبد الله حسن القعود[٦٤].

من اللافت أن آل الشيخ هم الأقل تمثيلاً في كل من مؤسستي الإفتاء، فعلى سبيل المثال، من بين أعضاء هيئة كبار العلماء السبعة عشر، كان الشيخ محمد بن إبراهيم آل الشيخ، فقط، عضواً من أسرة آل الشيخ. وقد يفَسَّر هذا التمثيل المحدود بسببين **أولهما**؛ أن ذلك متوافق مع سياسة العاهل الملكي في عدم السماح لأي مجموعة بامتلاك قوة أكبر من القوة التي يملكها العاهل نفسه، و**ثانياً**؛ يظهر أن أعضاء هذه الأسرة ليسوا مهتمين بأن يصبحوا «علماء». ففي الحقيقة، تلقّي عدد متزايد من أفراد أسرة آل الشيخ تعليماً دنيوياً على مدى العقود الثلاثة الماضية. فنجد من بين ثلاثة وثلاثين تلميذاً من أفراد الأسرة ممن هم مسجلون في جامعة الرياض من عام ١٩٧٩ ـ ١٩٨٠ ثلاثة عشر طالباً فقط مسجلين علوماً شرعية بينما العشرون

= الشثري. واستمر عبد الله آل الشيخ في دراساته في كليات الشريعة الإسلامية الحديثة مثل معهد الإمام للدعوة والإرشاد وكلية الشريعة في الرياض حيث درس الدين واللغة العربية ليحصل على الدرجات الأكاديمية في عامي ١٩٦٢ و١٩٦٤ بالترتيب وبدأ نشاطه المهني مباشرة بعد تخرجه ولاحقاً عام ١٩٧٨ في كلية الشريعة في جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية. وكان أيضاً مستشاراً أكاديمياً لكلية الشريعة في جامعة محمد بن سعود الإسلامية وغيرها. وفي عام ١٩٩١ عين في اللجنة الدائمة ولاحقاً أصبح نائب مفتي عام المملكة في عام ١٩٩٦. انظر: المرسوم الملكي ٨/ ٨٣٨ الصادر في ١٦ كانون الثاني/ يناير ١٩٩٦؛ **الرياض**، ١٢/ ٥/ ١٩٩٩، و**عين البقية** (٢١ أيار/ مايو ١٩٩٩).

(٦٣) وُلد الشيخ عبد الله بن سليمان المنيع في عام ١٩٣٠ في شقراء في السعودية، وحصل على درجته الأكاديمية الأولى في عام ١٩٥٧ من جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية. بعدها حصل على درجة الماجستير في عام ١٩٦٩ من المعهد العالي للقضاء من الجامعة نفسها. وبدأ مساره المهني في عام ١٩٥٧ كعضو في دار الإفتاء تحت رئاسة الشيخ محمد بن إبراهيم، وعمل في الوقت نفسه أستاذاً في المعهد العلمي في الرياض وقاضياً في محكمة الاستئناف للمنطقة الغربية في مكة. وكان عبد الله أيضاً عضواً في عدد من المعاهد المهمة مثل دار الحديث الخيرية في مكة المكرمة والمجلس الأعلى للأوقاف، وعمل أيضاً مستشاراً للميثاق للتأمين التعاوني. انظر: الدويش، المصدر نفسه، ج ١، ص ١٢ ـ ١٤.

(٦٤) ولد الشيخ عبد الله بن القعود في عام ١٩٢٤ في الحريق في السعودية وكان قد أشرف على تعليمه المبكر كل من الشيوخ محمد بن سعد السليمان وعبد العزيز بن إبراهيم العبد اللطيف. وفي عام ١٩٤٧ حضر دروساً كان يلقيها الشيخ عبد العزيز بن باز الذي كان في ذلك الوقت قاضي منطقة الخرج. وفي عام ١٩٥٧ تخرج عبد الله في كلية الشريعة في الرياض حيث درس على أيدي علماء أفذاذ، مثل: الشيخ عبد العزيز بن باز وعبد الرزاق عفيفي ومحمد الأمين الشنقيطي وعبد الرحمن الأفريقي. وتقلد عدة مناصب حكومية: كمراقب للمناهج الدينية في المدارس الثانوية وعضو في ديوان المظالم. وفي عام ١٩٨٥ تقاعد لكنه بقي مع ذلك على نشاطاته غير الرسمية وكمفتٍ بشكل خاص بالإضافة إلى نشاطات دينية أخرى. انظر: المصدر نفسه، ج ١، ص ٨ ـ ٩.

الباقون تلقوا علوماً دنيوية تراوحت بين إدارة الأعمال وطب الأسنان[٦٥].

وينبغي ألا يُستدَلّ من غياب أسرة آل الشيخ من مؤسسات الإفتاء على انحسار نفوذهم في المجال الديني. فمعظم العلماء الذين ليست لهم علاقة قرابة بهم يقيمون علاقات وثيقة مع هذه الأسرة وكانوا قد تعلموا داخل إطار الشبكة التقليدية التي أسسها وأشرف عليها مفتي عام المملكة السابق الشيخ محمد بن إبراهيم آل الشيخ (ت. ١٩٦٩). وعملت هذه الشبكة، في حالات عديدة كجهاز تعليمي وساعدت أيضاً تلاميذها في الحصول على وظائف. فعلى سبيل المثال تعلم الشيخ عبد العزيز بن باز وبدأ مساره المهني تحت الإشراف المباشر للشيخ محمد بن إبراهيم آل الشيخ، وتولّى لاحقاً منصب أستاذه، كرئيس لمؤسستي الإفتاء في المملكة (انظر الشيخ عبد العزيز بن باز أدناه). ومثل هذه العلاقات مهّدت الطريق لعلماء، ليسوا من أسرة آل الشيخ، للتواصل مع النخب السياسية والاجتماعية في الدولة السعودية، لذلك يفهم هؤلاء العلماءُ الحكومةَ وواجباتهم السياسية[٦٦].

ثالثاً: المفتي العام

بوفاة الشيخ محمد بن إبراهيم مفتي عام المملكة في عام ١٩٦٩ بقي منصب المفتي شاغراً مدةً زادت على عقدين (١٩٦٩ ـ ١٩٩٣). لكن الملك فهد أصدر مرسوماً ملكياً أعلن فيه إعادة تأسيس منصب المفتي العام ورفع الشيخ عبد العزيز بن باز لهذا المنصب إضافة إلى رتبة وزير وأصبح أيضاً رئيساً دائماً لكل من هيئة كبار العلماء واللجنة الدائمة للإفتاء (انظر الملحق د)[٦٧].

---

(٦٥) Al-Yassini, *Religion and State in the Kingdom of Saudi Arabia*, p. 72, and Alexander Bligh, «The Saudi Religious Elite (Ulama) as Participant in the Political System of the Kingdom,» *International Journal of Middle East Studies*, vol. 17, no. 1 (February 1985), p. 38.

(٦٦) **مجلة البحوث الإسلامية**، العدد ٥١ (١٩٩٧)، ص ٣٢٤. للاطلاع على المزيد عن تلاميذ الشيخ محمد بن إبراهيم، انظر: الراشد، **العلامة الشيخ محمد بن إبراهيم آل الشيخ: مفتي الديار السعودية**، ص ١٠٤ ـ ١٠٦، وعبد الرحمن بن عبد اللطيف بن عبد الله آل الشيخ، **مشاهير علماء نجد وغيرهم** (الرياض: دار اليمامة، ١٩٧٤)، ص ١٧١.

(٦٧) المرسوم الملكي أ/ ٤ الصادر في ٩ تموز/ يوليو ١٩٩٣. انظر: **أم القرى** (١٥ تموز/ يوليو ١٩٩٣).

وكانت سلطة منصب المفتي العام الذي أعيد تأسيسه من جديد محصورة بشكل أساس بممارسة الإفتاء. وكان قد مارس المفتي العام السابق الشيخ محمد بن إبراهيم آل الشيخ سلطات أوسع، ورأس عدة مناصب دينية بما في ذلك منصب كبير القضاة[٦٨]. ومن الآن فصاعداً فُصلت هذه الوظائف ووُزّعت إما على هيئات جديدة مستقلة أو على وزارات أخرى. فعلى سبيل المثال، تمّ تأسيس وزارة العدل عام ١٩٧٠ وتأسيس مجلس القضاء الأعلى لاحقاً ليتولى شؤون القضاء وبينما تهتم الوزارة بالأمور الإدارية فإن مجلس القضاء الأعلى ينظر في قضايا الاستئناف ويقوم بدور الإشراف القضائي[٦٩].

ولكن مع ذلك استمرت دار الإفتاء في ممارسة تأثير مهم في القضاء وإن بشكل غير مباشر. ويؤدي كل من الإفتاء والقضاء أدواراً متكاملة في النظام القانوني كما هو واضح من خلال احترام القضاة فتاوى هيئة كبار العلماء[٧٠] ولقد لاحظ فوجل في هذا الخصوص ما يأتي:

. . . يظهر أن لفتاوى هيئة كبار العلماء تأثيراً شبه تشريعي في الأحكام القضائية. فمن غير الممكن أن يعرف تماماً مدى توافق القضاة مع قرارات وفتاوى هيئة كبار العلماء لكن يظهر أن القضاة الذين سمعتهم يذكرون أمثال هذه الفتاوى يقبلون بفتاواهم على أنها من المسلّمات. . .[٧١].

---

(٦٨) **الشرق الأوسط**، ١٢/٨/٢٠٠١، و Muhammad Sa‘d al-Rasheed, «Criminal Procedure: The Saudi Arabian Judicial Institutions,» (Ph.D. Dissertation, University of Durham, 1973), p. 31.

انظر أيضاً الفصل الأول من هذا الكتاب.

(٦٩) Vogel, *Islamic Law and Legal System: Studies of Saudi Arabia*, p. 93.

للاطلاع على ما يتعلق بنظام الإجراءات السعودية، انظر: Vogel, «The Complementarity of Ifta’ and Qada’: Three Saudi Fatwas on Divorce,» and Solaim Soliman, «Constitutional and Judicial Organization in Saudi Arabia,» (Ph.D Dissertation, Johns Hopkins University, 1970).

انظر أيضاً: حامد عبد الرحمن أبو طالب، **النظام القضائي في المملكة العربية السعودية** (القاهرة: دار الفكر العربي، ١٩٨٤)، ومحمد عبد الجواد، **التطور التشريعي في المملكة العربية السعودية** (الإسكندرية: مطبعة جامعة القاهرة والكتاب الجامعي، ١٩٧٧).

(٧٠) Vogel, «The Complementarity of Ifta’ and Qada’: Three Saudi Fatwas on Divorce,» p. 263.

(٧١) Vogel, *Islamic Law and Legal System: Studies of Saudi Arabia*, pp. 115-116.

وتحافظ دار الإفتاء على صلتها بالقضاء بطرق مختلفة ومتعددة. فعلى سبيل المثال، الشيخ إبراهيم بن محمد آل الشيخ، أول أمين عام للجنة الدائمة عُين أيضاً وزيراً للعدل عام ١٩٧٥. إضافة إلى ذلك عمل الشيخ صالح اللحيدان وهو من كبار المفتين في هيئة كبار العلماء منذ تأسيسها قاضياً أول من ١٩٩٢ ـ ٢٠٠٩، حين استبدل عضو آخر به، من هيئة كبار العلماء هو الشيخ صالح بن حميد. زد على ذلك أن تمتع الشيخ ابن باز بالاحترام في دوائر عديدة مختلفة في صفوف العلماء الوهابية المعاصرين يدل على أن تأثير دار الإفتاء كان مهماً في النظام القضائي. وحتى نفهم دار الإفتاء السعودي الحديث يتوجب علينا أن ننظر إلى الحياة النموذجية لرئيسها الفذ الشيخ عبد العزيز بن باز.

رابعاً: الشيخ عبد العزيز بن باز

ولد الشيخ عبد العزيز بن عبد الله بن باز في الرياض في المملكة العربية السعودية في عام ١٩١١ في أسرة من الطبقة الوسطى كانت تكسب دخلها من الزراعة وتحتل مناصب دينية كالقضاء. كان ابن باز في سن الثالثة عندما توفي والده وعندما أصبح في العشرين من عمره كفّ بصره بعد مرض ألمّ به(٧٢). وخلال شبابه حفظ القرآن ودرس الشريعة على يد علماء مشاهير من أسرة آل الشيخ كالشيخ محمد بن عبد اللطيف والشيخ صالح بن عبد العزيز وكلاهما كان قاضياً في الرياض. لكن أهم شخصية أثرت كثيراً في الشيخ ابن باز كانت شخصية المفتي العام الشيخ محمد ابن إبراهيم آل الشيخ الذي وصفه الشيخ ابن باز بأنه «أبوه الروحي»(٧٣). فلقد قضى الشيخ ابن باز عشر سنوات مع شيخه ومرشده (١٩٢٧ ـ ١٩٣٧) حضر خلالها دروس الشيخ العلمية(٧٤). وكانت هذه الفترة هي فترة تشكل

---

(٧٢) مانع بن حمّاد الجهني، **الشيخ ابن باز: بقية السلف وإمام الخلف** (الرياض: مكتبة فهد الوطنية، ١٩٩٩)، ص ٦، وناصر بن مسفر الزهراني، **إمام العصر: سماحة الشيخ الإمام العلامة عبد العزيز بن عبد الله بن باز** (الرياض: مؤسسة الجريسي للتوزيع والإعلان، ١٩٩٩)، ص ٩ ـ ١٠.

(٧٣) الجهني، المصدر نفسه، ص ٧.

(٧٤) محمد بن سعد الشويعر، **مجموع فتاوى ومقالات متنوعة**، ١٣ ج (الرياض: مكتبة المعارف، ١٩٩٧)، ج ١، ص ٩.

التاريخ السياسي لدولة المملكة العربية السعودية الحالية - في وقت تشكّلها واستقرارها. وفي عام ١٩٢٦ تم توحيد الحجاز ونجد وتوج الملك عبد العزيز ملكاً عليها. مهدت هذه الأحداث الطريق لتأسيس المملكة العربية السعودية الحديثة عام ١٩٣٢ والاعتراف بالملكية السعودية[٧٥].

وكان الشيخ ابن باز على علاقة وثيقة بأسرة آل الشيخ، فبعد إكماله تعليمه عام ١٩٣٧، عينه أستاذه الشيخ محمد بن إبراهيم قاضياً في مدينة الدلم في منطقة الخرج. وبقي في منصبه هذا لأربعة عشر سنة حتى نهاية عام ١٩٥١ (تحت حكم الملك عبد العزيز مؤسس الدولة السعودية الحديثة)[٧٦]. بعدها قام الشيخ ابن باز بأدوار دينية عديدة بعضها كان الأعلى في البلاد. فلقد عمل كأستاذ ومحاضر في مؤسسات أكاديمية في الرياض، مثل المعهد العلمي في الرياض وكلية الشريعة، بين عامي ١٩٥١ و١٩٦٠ ومن عام ١٩٦١ ـ ١٩٧٠ عمل ابن باز نائب رئيس الجامعة الإسلامية في المدينة حتى تم تعيينه رئيساً للجامعة بعد وفاة رئيسها الأول الشيخ محمد بن إبراهيم آل الشيخ[٧٧]. وفي عام ١٩٧٥ عُين رئيساً للجنة الدائمة خلفاً للشيخ إبراهيم بن محمد آل الشيخ. وبقي في هذا المنصب لأربعة وعشرين سنة وهي أطول فترات رئاسته[٧٨]. وفي عام ١٩٩٣ عُين مفتي عام المملكة وترأس كلاً من هيئة كبار العلماء واللجنة الدائمة وبذلك أصبح المرجع الأول للإفتاء في البلاد حتى وفاته في عام ١٩٩٩[٧٩].

وإضافة إلى كل هذه المناصب المذكورة أعلاه كان للشيخ عبد العزيز ابن باز أدوار دينية داخلية بل حتى مناصب إسلامية دولية مثل: رئيس رابطة العالم الإسلامي ورئيس المجلس الأعلى العالمي للمساجد وأمين سر المجمع الفقهي الإسلامي في مكة وعضو في اللجنة العليا للدعوة

(٧٥) بخصوص التشكيل المبكر للدولة السعودية، انظر: Joseph Kostiner, *The Making of Saudi Arabia, 1916-1936: From Chieftaincy to Monarchical State*, Studies in Middle Eastern History (New York: Oxford University Press, 1993), pp. 71-140.

(٧٦) الشويعر، المصدر نفسه، ج ١، ص ٩.

(٧٧) المصدر نفسه.

(٧٨) المصدر نفسه.

(٧٩) المصدر نفسه.

الإسلامية[٨٠]. ومن خلال هذه المناصب وغيرها أدّى الشيخ ابن باز دوراً اجتماعياً مهماً مساهماً في عدة نشاطات، على الرغم من العوائق الجسدية المفروضة عليه بسبب فقده للبصر وسنّه المتقدِّم. وكان يسافر من مدينة إلى مدينة في السعودية (على سبيل المثال السفر إلى الرياض والطائف وجدة ومكة والمدينة وأماكن أخرى عديدة) بصحبة عدد من تلاميذه الذين شغلوا أيضاً مناصب دينية رفيعة متنوعة في جميع أرجاء المملكة[٨١].

أعمال الشيخ ابن باز في إطار مناصبه المتنوعة، جعلته الشخصية الدينية الريادية غير المنتمية إلى أسرة آل الشيخ في المؤسسة الدينية السعودية. وكان من أقرب العلماء إلى العرش وكان يتمتع بمكانة خاصة من بين العلماء والموظفين الرسميين الدينيين في الدولة. ولقد ذهب سعد الفقيه وهو عضو في المعارضة السعودية إلى القول: «كان احترام السعوديين للشيخ ابن باز أكثر من احترامهم للفقه نفسه»[٨٢]. وفي رثاء الشيخ ابن باز لاحظ الشيخ يوسف القرضاوي بأن الشيخ ابن باز «. . . كان قريباً من العرش في المملكة وكان محل احترامه. لكن مع ذلك فإن مناصبه ومكانته لم يعزلاه عن الشعب وما كان قط يعيش في برج عاجي. فلقد كان قلبه في البيت والمكتب مفتوحاً للمحتاجين من الأمة الإسلامية»[٨٣].

وبفضل قربه من الحكومة السعودية والمجتمع السعودي تمكن من القيام بدور الوسيط، فعلى سبيل المثال كان يستقبل بشكل مستمر شكاوى وطلبات المساعدة وغالباً ما رفع هذه القضايا إلى الوكالات الحكومية المناسبة حتى تؤخذ في الاعتبار. وفي واحدة من هذه الحالات تقدّم الدكتور ناصر المسفر وهو محاضر في جامعة أم القرى وكان أيضاً داعية في مسجد يسمى (مسجد ابن باز في مكة) طالباً من الشيخ ابن باز مساعدة مالية حتى يدفع ديناً كان قدره ١٥٠,٠٠٠ ريال لصالح مواطن سعودي،

---

(٨٠) المصدر نفسه.

(٨١) الزهراني، **إمام العصر: سماحة الشيخ الإمام العلامة عبد العزيز بن عبد الله بن باز،** ص ٩٥.

(٨٢) Mamoun Fandy, *Saudi Arabia and the Politics of Dissent* (New York: St. Martin's Press, 1999), p. 233.

(٨٣) الجهني، **الشيخ ابن باز: بقية السلف وإمام الخلف،** ص ٤٢.

وعرض الشيخ ابن باز هذا الطلب على الملك الذي منحه المبلغ المطلوب على الفور[٨٤].

ولقد تسببت تدخلات الشيخ ابن باز ونشاطاته الاجتماعية في إكسابه شهرة عظيمة في مدى واسع من الدوائر الاجتماعية، كما يمكننا أن نرى ذلك بوضوح في ردود الفعل بعد وفاته، والتي برهنت على أنها شكّلت صدمة قوية للمجتمع السعودي. توفي الشيخ في ٢٧ محرم ١٤٢٠هـ (١٣ أيار/ مايو ١٩٩٩م) بعد تعرضه لنوبة قلبية في مستشفى الملك فيصل في الطائف. وحضر جنازته أفراد الأسرة السعودية المالكة ودفن في مقبرة العدل في مكة[٨٥]. وبعد يومين عُيِّن الشيخ عبد العزيز عبد الله آل الشيخ (مفتي عام المملكة الحالي) خليفة للشيخ عبد العزيز بن باز كمفتي عام المملكة ورئيساً لهيئة كبار العلماء واللجنة الدائمة[٨٦].

ونختم، بأن ممارسة الإفتاء في المملكة العربية السعودية مرت بعملية مركّزة طويلة خلال النصف الثاني من القرن العشرين. هذه العملية أصبحت واضحة أولاً في عام ١٩٥٢ مع استحداث منصب مفتي عام المملكة رسمياً. وتأسيس دار الإفتاء الرسمية للدولة بعد ذلك بسنة والتي ترأسها مفتي عام المملكة كان يعد خطوة أخرى في الاتجاه نفسه. وبالفعل كانت دار الإفتاء تقريباً مؤسسة مفتٍ واحد، بمعنى أن مفتي عام المملكة كان الشخصية التنفيذية الحصرية. لكن في عام ١٩٧١، حُلّت دار الإفتاء واستُبدلت هيئتان جديدتان بها، هما هيئة كبار العلماء واللجنة الدائمة للإفتاء. ضمت هاتان الهيئتان من سبعة عشر إلى واحد وعشرين عضواً وجمعتا أكبر عدد إلى الآن من المفتين الرسميين العاملين معاً في تاريخ المملكة. وإعادة استحداث منصب مفتي عام المملكة عام ١٩٩٣ أسهم بشكل إضافي في إضفاء الطابع المركزي على الإفتاء باعتبار أن كل مؤسسات الإفتاء خاضعة لسيطرته.

---

(٨٤) انظر رسالة ابن باز إلى الزهراني في ١٩ شوال ١٤١٨ (١٧ شباط/ فبراير ١٩٩٨) في كتاب: الزهراني، **إمام العصر: سماحة الشيخ الإمام العلامة عبد العزيز بن عبد الله بن باز**، ص ١٢٧.

(٨٥) الجهني، المصدر نفسه، ص ١٩ ـ ٢٠.

(٨٦) المرسوم الملكي أ/ ٢٠ في ١٥ أيار/ مايو ١٩٩٠. انظر أيضاً: **مجلة البحوث الإسلامية**، العدد ٤٥ (١٩٩٥)، ص ٣٣٤ و٣٨٨.

حصلت عملية التمركز هذه مع اكتشاف المصادر البترولية في المملكة العربية السعودية. والأوضاع الاقتصادية الجديدة أتاحت للشعب السعودي ابتكارات من كل الأنواع في عدة مجالات من الحياة. ولكن مع ذلك فإن هذه التغيرات غالباً ما تعارضت مع تعاليم الإسلام. ولقد لاحظ الملك عبد العزيز وخلفاؤه هذا التناقض وسعوا إلى نشر فكر وأعراف وهابية إسلامية يمكنها التكيف مع الاحتياجات الضرورية للمملكة. بعبارة أخرى، حاولت الحكومة المواءمة بين القيم الدينية التقليدية وواقع بلد يتطور.

وبما أن المفتين هم من يعبّرون عن الشريعة، فقد كانوا المرشحين البديهيين للقيام بهذه المهمة. وكان يُتوقَّع منهم إضفاء شرعية دينية على سياسات الإصلاح الحكومي وهو الأمر الذي أمكن تحقيقه بالحصول على دعم من المصادر الفقهية الدينية. واحتاج الملك إلى تعاون المفتين لترسيخ سيطرته على النظام الاجتماعي. ويحدّد المرسوم الملكي التأسيسي بوضوح حدود سلطة المفتين ويحدد إجراءات الإفتاء. ويحق للملك أن يعين ويعزل المفتين متى يشاء وتتمتع استعلاماته بمعاملة تفضيلية.

يركز الفصل الثالث على العلاقة بين دار الإفتاء والحكومة، وعلى التوترات الحاصلة وما يخص الآليات الداخلية خلف هذه الشراكة المفصلية.



الفصل الثالث

المفتون والدولة والمجتمع

أولاً: توافق المفتين والملك

بقي التحالف بين الدولة السعودية والوهابيين وثيقاً لما يزيد عن مئتي عام، على الرغم من الصعوبات الكثيرة التي سببتها التغيرات الجيوسياسية والظروف الاجتماعية. وبشكل عام فإن الجانبين يعتمدان على بعضهما ولا يمكن أحدهما البقاء من دون الآخر. وهذا واضح في الفكر السياسي الوهابي الذي يمثل اندماجاً كلّياً للدين والسياسة. فبحسب المبادئ الوهابية، الإسلام ليس ديناً فقط وإنما هو نظام شامل، الشؤون العامة والاجتماعية والسياسية، بينما الشريعة الإسلامية قانون أخلاقي شامل يحكم في كل الأمور بما فيها إدارة الحكم[1].

يمكن القول إن إعادة ترتيب مؤسسات الإفتاء في عام ١٩٧١م، التي جرت من خلال قيام إدارة الدولة بلمّ شمل عدد غير مسبوق من كبار العلماء، مؤشّر على الصلات القوية بين العلماء والدولة. ومع ذلك فإن دمج العلماء في إطار إدارة الدولة أحدث تغييرات في العلاقة التقليدية بين الدين والدولة. وتظهر هذه التغيرات في استحداث طريقة جديدة بين العلماء والحكومة، أصبح العلماء مندمجين فيها وتابعين بشكل مباشر للملك وتحت سيطرته (كما رأينا في الفصل الثاني).

---

(١) محمد بن سعد الشويعر، **مجموع فتاوى ومقالات متنوعة**، ١٣ ج (الرياض: مكتبة المعارف، ١٩٩٧)، ج ١، ص ٧٢.

ولا يوجد إجماع بين الباحثين المختصين في دراسة المملكة العربية السعودية بخصوص هذا البناء السياسي الجديد القائم بين العلماء والحكام. ولقد ظهر رأيان أساسيان حول الموضوع، **أحدهما** يرى أن العلماء لم يعودوا يشكلون كياناً مستقلاً لكن بقي لديهم بعض التأثير في سياسة الدولة والقرارات الملكية. أما الرأي **الآخر** فإنه يرى أن العلماء فقدوا قوتهم في المجالين الديني والسياسي. فعلى سبيل المثال يرى أيمن الياسيني المحلل السياسي: «أن العلماء فقدوا العديد من وظائفهم التقليدية وأصبحوا مجموعة ضغط تقتصر على ممارسة تأثير على نشاطات وسياسات الحكومة لكنها لم تعد قادرة على التصرف كمركز قوة مستقل»[٢].

وبالمثل يرى أهارون لاييش أن العلماء السعوديين المعاصرين: . . . ما عادوا أحد مركزَي السلطة إلى جانب الأمراء، على الرغم من أنهم لا يزالون ينتمون إلى النخبة السياسية ويؤدون دوراً مهماً وبالذات في أوقات الأزمات[٣]. يعزى انحسارهم إلى التقنين الإداري للأنشطة الحكومية بالتزامن مع زيادة رخاء المجتمع وانفتاحه على أشكال بديلة للمعرفة ولا سيما التعرض لوسائل الإعلام الجماهيري[٤]، ويؤكد عثمان ياسين الروّاف ما يأتي:

نشاطات العلماء موجهة اجتماعياً وسياسياً. فلقد مارس العلماء تأثيراً محدوداً للغاية أو لم يمارسوا أي تأثير في السياسات الرئيسة ذات العلاقة بالشؤون الخارجية والأمن الداخلي والتنمية الاقتصادية وإنتاج البترول

---

(٢) Ayman Al-Yassini, *Religion and State in the Kingdom of Saudi Arabia*, Westview Special Studies on the Middle East (Boulder, CO: Westview Press, 1985), p. 59.

(٣) Aharon Layish, «‹‹‘Ulama» and Politics in Saudi Arabia,» in: Metin Heper and Raphael Israeli, eds., *Islam and Politics in the Modern Middle East* (New York: St. Martin's Press, 1984), p. 93.

(٤) للمزيد، انظر: المصدر نفسه، ص ٥٤ ـ ٥٥. انظر أيضاً: Aharon Layish, «Saudi Arabian Legal Reform as a Mechanism to Moderate Wahhabi Doctrine,» *Journal of American Oriental Society*, vol. 107, no. 2 (April-June 1987), p. 292; Mordechai Abir, *Saudi Arabia in the Oil Era: Regime and Elites: Conflict and Collaboration* (Boulder, CO: Westview Press, 1988), p. 29, and Summer Scott Huyette, *Political Adaptation in SaArabia: A Study of the Council of Ministers*, Westview special Studies on the Middle East (Boulder, CO: Westview Press, 1985), p. 117.

وأسعاره وتوزيع الثروة والتقسيم المناطقي والمشاركة السياسية[٥].

النتيجة التي أظهرتها الدراسات الحديثة عن المملكة العربية السعودية هي عدم تدخل العلماء في السياسة الوطنية. وأعتقد أن هذا الرأي صحيح، لكن مع ذلك فإن تحليل تركيبة السلطة بين العلماء - الأمراء على أساس وجود هيمنة لطرف على طرف تثير إشكاليات عديدة:

أولاً: هناك شك في أن التمييز بين المنصب والنفوذ قريب من المستحيل كما يرى أهارون لاييش وأيمن الياسيني.

وثانياً: لم يكن توزيع القوة بين علاقة العلماء ـ الأمراء واضحاً يوماً على مدى أكثر من قرنين من العلاقات المتبادلة. فلا العلماء الوهابيون المعاصرون ولا التقليديون حاولوا رسم حدود السلطة العملية لأي من الجانبين[٦].

وثالثاً: يحتاج عزو انحسار العلماء أو دمجهم في إدارة الدولة مزيداً من البحث العميق فربما مكّن هذا الاندماج العلماء من زيادة تأثيرهم في السياسات الرسمية وفي الدوائر الحكومية. بعبارة أخرى بتولّي مناصب رسمية، أصبح العلماء لاعبين من داخل تركيبة السلطة ولو بقوا خارج الحكومة، لَتَلاشى نفوذهم بمرور الوقت.

وعلى أي حال، حافظ العلماء على تعاونهم مع الحكام واستمروا في ممارسة التأثير في مجالات عديدة بما في ذلك كل الشؤون القانونية والدينية تقريباً بل إنهم تمكنوا من زيادة نفوذهم بالتدريج وتوسيع سيطرتهم على وزارات الدولة الأخرى وعلى هيئات دينية متنوعة وطنية ودولية، مثل: وزارة العدل ووزارة الشؤون الإسلامية والأوقاف والدعوة والإرشاد ووزارة الحج وهيئة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وكتّاب العدل والإشراف

---

(٥) O. Y. al-Rawaf, «The Concept of Five Crises in Political Development: Relevance to the Kingdom of Saudi Arabia,» (Ph.D. dissertation, Duke University, 1981), p. 527.

ورد في: Abir, Ibid., p. 29.

(٦) Madawi Al-Rasheed, *Contesting the Saudi State: Islamic Voices from a New Generation*, Cambridge Middle East Studies; 25 (Cambridge, UK; New York: Cambridge University Press, 2007), pp. 45-54.

على المساجد وأخيراً على رابطة العالم الإسلامي والندوة العالمية للشباب الإسلامي(٧). وهكذا استمر العلماء في المملكة العربية السعودية في أداء دور مهم، على الأقل في التأثير في السياسات الاجتماعية والداخلية وفي تشكيل الثقافة والمجتمع السعودي المعاصر.

أرى أن هذه العلاقة إنما هي قائمة على أساس شراكة نفعية متبادلة ومتكاملة بين الجانبين. فمن ناحية يؤدي العلماء دوراً محورياً في إضفاء الشرعية على الملك وبالذات في القضايا الحساسة. ومن ناحية أخرى الملك مجبر أن يطلب المشورة منهم وأن يأخذ في الاعتبار رأياً مفضّلاً المحافظة على المُثُل الوهابية في المملكة. وكما سنبين أدناه، فإن طموحات العلماء الدينية اتضحت في التشريع الاجتماعي القائم على المبادئ والمعتقدات الوهابية وبالذات في الأمور التي تتعلق بالآداب والأخلاق. إضافة إلى ذلك شراكة علماء - أمراء متجذرة في المبادئ والمعتقدات الوهابية الأساسية في السياسة وطريقة الحكم والتي قدمت كلاً من العلماء والأمراء بوصفهم ولاة الأمر.

ثانياً: ولاة الأمر: العلماء والأمراء ومسألة السلطة

السلطة الاستبدادية تُستمَدّ في المملكة العربية السعودية من الدين المقدس وتنبع أيضاً من البنى الاجتماعية القبلية والعشائرية ومن الأعراف الراسخة. وهذا يشبه مفاهيم فيبر «للسلطة التقليدية» وعلاقة الهيمنة/ الخضوع(٨). فالأسرة السعودية الحاكمة عندما تعترف بأهمية الدين والقبيلة من أجل تعزيز قوتها السياسية واستقرارها فهي تصوّر مؤسساتها غالباً بأنها تمثل أفضل التقاليد الدينية والقبلية(٩). إضافة إلى ذلك إن الملكية حاولت

---

(٧) Al-Yassini, *Religion and State in the Kingdom of Saudi Arabia*, p. 68.

(٨) للاطلاع على أنواع أخرى من السلطة، انظر: Max Weber, *Economy and Society: An Outline of Interpretive Sociology* (New York: Badminster Press, 1968), pp. 215-245.

(٩) للاطلاع على محاولات الملوك في دول الخليج العربية بناء واستخدام أيديولوجيات لكسب ولاء مواطنيهم، انظر: Eric Davis, «Theorizing Statecraft and Social Change in Arab Oil Producing Countries,» paper presented at: *Statecraft in the Middle East: Oil, Historical Memory, and Popular Culture* (conference), edited by Eric Davis and Nicolas Gavrielides (Miami: Florida International University Press, 1991), pp. 1-35.

وبشكل متكرر أن تطور دمج القوة الدينية والقبلية خلال مراحل بناء الدولة المختلفة، كون إقامة علاقة متناغمة بين هذين الجانبين أمراً حاسماً لاستقرار الحوكمة الملكية[(١٠)].

تعتمد النظرية السياسية الوهابية التقليدية على افتراض أن هدف الحكومة في الإسلام صون الشريعة وإنفاذ تعاليمها. ولصيانة الشريعة وإنفاذها، هناك حاجة إلى حاكم زمني، وطاعته واجب ديني. ولكن مع ذلك يتوجب على هذا الحاكم أن يستشير العلماء المكلفين والمشهورين بتوضيح مبادئ الشريعة[(١١)]. ولقد قسم الشيخ محمد بن عبد الوهاب (ت. ١٧٩٢) هيمنة الدولة بين العلماء الذين يشكلون المرجعيات في أمور الفقه وبين الأمراء الحاكمين الذين يملكون السلطة والذين يفترض أنهم يستشيرون العلماء[(١٢)]. وفي هذه العلاقة الثنائية إنفاذ الشريعة يتطلب حاكماً ملتزماً بمبادئها وتحتاج الدولة إلى دعم وشرعية مستمرين. لكن مع ذلك، وكما ذكر أعلاه، لم يقدّم الشيخ محمد بن عبد الوهاب نموذجاً محدداً للتعاون بين العلماء والحكام كما لم يبين تركيبة الدولة الوهابية ووظائفها.

يتبنى علماء الوهابية المعاصرون في معظمهم الموقف التقليدي لأسلافهم، جاعلين السلطة لكل من العلماء والأمراء وفقاً للشكل الذي أشير إليه بوضوح في فتاوى الوهابيين ومصنفاتهم المعاصرة. فبالإمكان، على سبيل المثال، أن نجد في الجدل الذي دار في مسجد فيصل بن تركي في الرياض الذي سئل فيه الشيخ ابن باز: كيف يتوجب علينا فهم المراد

= وللاطلاع على مناقشة حول دور القبائل في سياسة الخليج العربي، انظر: J. E. Peterson, «Tribes and Politics in Eastern Arabia,» *Middle East Journal*, vol. 31, no. 3 (Summer 1977), pp. 297-312.

(١٠) انظر: Joseph Kostiner, «Transforming Dualities: Tribe and State Formation in Saudi Arabia,» paper presented at: *Tribes and State Formation in the Middle East* (conference), edited by Philip S. Khoury and Joseph Kostiner (Berkeley, CA: University of California Press, 1990), pp. 226-248, and Christine Moss Helms, *The Cohesion of Saudi Arabia: Evolution of Political Identity* (Baltimore, MD: Johns Hopkins University Press, 1981), chaps. 1-3.

(١١) للاطلاع على المزيد عن السلط في الإسلام، انظر: Khaled Abou El Fadl, *Speaking in God's Name: Islamic Law, Authority and Women* (Oxford: Oneworld Press, 2001), pp. 31-85.

(١٢) عبد الله بن صالح العثيمين، **الشيخ محمد بن عبد الوهاب: حياته وفكره** (الرياض: دار العلوم، ١٩٨٧)، ص ٣٦.

من «أولي الأمر» في الآية الكريمة: ﴿**يا أيُّها الّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللهَ وَرَسُولَهُ وَأُولِي الأَمْرِ مِنْكُمْ**﴾ [النساء: ٥٩]؟ فهل هم العلماء أم الأمراء - على الرغم من أن هؤلاء القادة يستغلون شعوبهم؟ أجاب الشيخ ابن باز:

«... وأولو الأمر هم: العلماء والأمراء، أمراء المسلمين وعلماؤهم يطاعون في طاعة الله إذا أمروا بطاعة الله وليس في معصية الله. فالعلماء والأمراء يطاعون في المعروف. لأن بهذا تستقيم الأحوال ويحصل الأمن وتنفّذ الأوامر وينصف المظلوم ويردع الظالم، أما إذا لم يُطاعوا فَسَدت الأمور وأكل القوي الضعيف أما إذا أمروا بمعصية سواء كان الأمير أميراً أو عالماً فإنهم لا يطاعون في ذلك، إذا قال لك أمير اشرب الخمر فلا تشربها أو إذا قال لك كل الربا فلا تأكله، وهكذا مع العالم إذا أمرك بمعصية الله فلا تطعه، والتّقِيّ لا يأمر بذلك لكن قد يأمر بذلك العالم الفاسق والمقصود أنه إذا أمرك العالم أو الأمير بشيء من معاصي الله فلا تطعه في معاصي الله إنما الطاعة في المعروف كما قال النبي (ﷺ): «لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق» لكن لا يجوز الخروج على الأئمة وإن عصوا بل يجب السمع والطاعة في المعروف مع المناصحة...»(١٣).

فبالنسبة إلى ابن باز، كل من العلماء والأمراء ولاة أمر، وبحسب ما يرى فإن وظيفة العلماء في الدولة المسلمة هي تفسير أوامر الله عن طريق تحليل كلامه سبحانه وتعالى وتفسيره بينما وظيفة الأمراء هي تطبيق هذه التفسيرات. ولكن مع ذلك فإن هذه السلطة ملزمة لأنها تشبه طاعة الله ونبيه. وبهذه الطريقة يؤسس الشيخ ابن باز للطاعة الإجبارية حتى للأوامر والأحكام الملكية التي لم تنص عليها الشريعة، على سبيل المثال التنظيمات المنظمة لحوادث المرور والعلاقة بين العمال وربّ العمل والأعراف الاجتماعية بدعوى أن هذه الأحكام تهتم بالمصلحة العامة. ويقول الشيخ ابن باز إن الاستثناء المتصل بوجوب الطاعة عندما يصدر ولاة الأمر أوامر تتعارض مع الشريعة. لكن يتوجب على المسلم ألا يعارض بشكل نشط

---

(١٣) نظراً إلى طول الجواب اقتبسنا فقط فقرة. أما الجواب الكامل فإنك تجده في: الشويعر، **مجموع فتاوى ومقالات متنوعة**، ج ٧، ص ١١٧ ـ ١١٩. انظر أيضاً: **الشرق الأوسط**، ٥/٥/١٩٩٣.

الحاكم الذي لا يعمل بحسب الشريعة وإنما عوضاً عن ذلك ينبغي أن يوضح له بأنه مقصر في واجبه[١٤].

وعلى أي حال، يعترف الوهابيون بالسلطة الواسعة التي يتمتع بها الملك بوصفها قائمة على أساس مبادئ السياسة الشرعية التي تعد المبدأ الشرعي الأساس لإدارة الحكم الإسلامي الذي يؤسس لعلاقة النظام برعاياه في الدولة الإسلامية[١٥]. ويقبل الشيخ ابن باز بالسلطة التنظيمية العريضة للحاكم لتشريع القوانين وتنفيذ تغييرات بحسب ما يراه مناسباً، بشرط ألا تتعارض مع الشريعة. وبالفعل السياسة الشرعية في المملكة العربية السعودية هي أهم أداة في يد الملك عندما يقوم بإدارة شؤون الدولة في ظل الشريعة الإسلامية[١٦]، وبناء على السياسة الشرعية يحظى الملك بدعم

(١٤) الشويعر، المصدر نفسه، ج ٧، ص ١١٥.

(١٥) في الخطاب العربي المعاصر، كما التقليدي، يعرّف مصطلح سياسة بأنه الإدارة المناسبة للأمور من طرف ولاة الأمر، ويسمّى ممارس السياسة السائس، وهي عبارة مشتقة من الجذر (س ي س) وقد عرّف ابن خلدون السياسة بأنها تدبير شؤون الرعية بالاهتمام بمصالحها. ومفردة الشرعية مشتقة من الجذر (ش ر ع) وهو تعبير يدل على تطبيق الشرع وممارسته. وهكذا فإن عبارة السياسة الشرعية تصف الممارسة الإدارية (السياسية) داخل إطار الحدود التي حددتها الشريعة الإسلامية. انظر على التوالي: أبو الفضل جمال الدين محمد بن مكرم بن منظور، **لسان العرب**، ١٥ ج (بيروت: دار صادر، ١٩٥٦)، ص ١٠٨. وأبو زيد عبد الرحمن بن محمد بن خلدون، **مقدمة ابن خلدون** (الإسكندرية: دار ابن خلدون، ١٩٨٢)، ص ٢١٣.

(١٦) مبدأ السياسة الشرعية معروف في المصادر الإسلامية التقليدية وغالباً ما تعرّف هذه المصادر التقليدية مبدأ السياسة الشرعية التقليدي على أنه مصدر تشريعي تابع قائم على مبادئ قانونية مثل النية الحسنة والعمل بجد لتحسين الأمور جميعها (استحسان) وتحقيق المصلحة العامة وسد الذرائع واعتبار مآلات الأفعال ومراعاة الخلاف. وعملياً، تخدم هذه المبادئ معظم المذاهب باعتبارها الأساس لتشريع استخدام السياسة الشرعية. فعلى سبيل المثال، يعتمد فقهاء المذهب المالكي على مبدأ الاستصلاح في تعريف السلطة المخولة لصاحب السيادة وتمكينه من استخدام مقدراته العقلية لتطوير إجراءات قانونية بما يحقق المصلحة العامة. ولقد عُبّر عن ذلك في مداولات ابن فرحون (ت. ١٣٩٧) الذي عرّف تصرفات الحاكم داخل إطار بنية مبدأ السياسة الشرعية بوصفها إخراج الحق من المظالم. ويعتبر ابن فرحون اكتشاف الحقيقة جوهر السياسة الشرعية، ولذلك شدّد على وجوب أن تقع تصرفات الحاكم ضمن إطار الردع ومنع انعدام المساواة. وبالنسبة إلى فقهاء المالكية تقع أوامر الحاكم ومراسيمه بخصوص أمور العدالة الجنائية ضمن الفئات الثلاث للعقوبات (الحدود والقصاص والتعزير) في مقابل وجهة نظر المذهب الحنفي الذي قصر نشاطات الحاكم على التعزير. ودعم الشاطبي (ت. ١٣٧٠)، وهو مالكي أيضاً، استثمار السلطات العامة في الحاكم داخل إطار بنية هذا المبدأ، ويدور افتراضه الأساس حول أنه لا يوجد أي إلزام (تكليف) من دون اجتهاد. وكان الشاطبي ممن يرون أن المستحدثات المختلفة وتحدّيات الوقت تتطلب تعديلاً مستمراً للقانون. لهذا فإن إيجاد منهجية جديدة للشريعة يأتي بدافع =

النظام الأساس للحكم في السعودية[17]. فعلى سبيل المثال، تنصّ المادة

= الضرورة وهو شرط من شروط فرض التكليف. ويعرّف الشافعية السياسة الشرعية على أساس تطبيق مبدأ مقاصد الشريعة، فعلى سبيل المثال يرى العز بن عبد السلام (ت. ١٢٤٠) أن من واجب الحاكم أو من يعيّنه السعي إلى تحقيق مقاصد الشريعة للوصول إلى غاية الخير العام المشترك. ولقد كسب رأي ابن عبد السلام دعماً وقبولاً من معظم فقهاء الشافعية الذين كان موقعهم مدعوماً بممارسة الاجتهاد على الرغم من أنهم يستخدمون مفردة المصلحة عوضاً عن السياسة الشرعية. واعتمده المذهب الحنبلي أيضاً ودمجه في آليات المصلحة. ودعم ابن عقيل (ت. ١١١٩)، على سبيل المثال، السلطة التقديرية العامة للحاكم ضمن إطار بنية مبدأ السياسة الشرعية، ولقد عرّف ابن عقيل السياسة الشرعية على أنها: «. . . ما كان فعلاً الناس معه أقرب إلى المصلحة وأبعد عن الفساد وإن لم يضعه الرسول (ﷺ) ولا نزل به وحي». وتبع تلميذ ابن تيمية ابن قيم الجوزية (ت. ١٣٥٠) خطوات أستاذه سامحاً حتى بالاستخدام الأوسع لمفهوم السياسة الشرعية عن طريق الآلية نفسها، مبدأ المصلحة. وعرّف ابن قيم الجوزية السياسة الشرعية على أنها علامات وأمارات في العملية التي تظهر مشيئة الله والنبي (ﷺ)، ومن الجدير ملاحظته أن مقاربة ابن القيم تشبه مقاربة ابن فرحون في كتابه **تبصرة الحكام**. فلقد كان ينظر إلى مبدأ السياسة الشرعية على أنه مفضّل أيضاً من الحركة السلفية المصرية، كما تتضح بشكل أساس في تعاليم محمد عبده (ت. ١٩٠٥) وتلميذه رشيد رضا (ت. ١٩٣٥). وكان عبده يعتبر السياسة الشرعية واحدة من الأدوات المهمة لتحقيق تغيرات وإصلاح في ظل الشريعة. لهذا، على سبيل المثال، من بين اقتراحاته لإصلاح النظام القانوني، اقتراحه القرارات المتعلقة بالأوقاف الدينية وبعض القرارات المتعلقة بالأحوال الشخصية. ومن ناحية أخرى، عرّف سلطة الحاكم وأشار إلى أن من واجباته تقديم حلول للمشاكل المعاصرة عن طريق اجتهاد يقوم به الخليفة نفسه بالتشاور مع العلماء بوصفهم يشكلون أهل الحل والعقد. لكن حين تتعارض آراء الخليفة والعلماء من غير أن تكون آراء الطرفين مناقضة للشريعة، فإن رشيد رضا يطالب العلماء بالعمل برأي الخليفة. انظر على التوالي: يوسف القرضاوي، **السياسة الشرعية في ضوء نصوص الشريعة ومقاصدها** (القاهرة: مكتبة وهبة، ١٩٩٨)، ص ٧٣؛ محمد أبو زهرة، **أصول الفقه** (القاهرة: دار الفكر العربي، ١٩٥٧)، ص ٢٥١ ـ ٢٩١؛ برهان الدين إبراهيم بن علي بن محمد بن فرحون، **تبصرة الحكام في أصول الأقضية ومناهج الأحكام**، ٢ ج (بيروت: دار الكتب العلمية، [د. ت.])، ج ٢، ص ١٣٧ ـ ١٤٠؛ أبو إسحاق إبراهيم الشاطبي، **الموافقات في أصول الأحكام**، ٤ ج (القاهرة: مكتبة محمد علي صبيح، ١٩٦٩)، ج ٤، ص ٦٠؛ أبو محمد عز الدين عبد العزيز بن عبد السلام، **قواعد الأحكام في إصلاح الأنام**، ٢ ج (بيروت: دار الجيل، ١٩٨٠)، ج ٢، ص ١٨٩؛ تقي الدين أبو بكر بن محمد الدمشقي، **كفاية الأخيار في حل غاية الاختصار** (بيروت: دار الخير، ١٩٩١)، ص ٤٨؛ أبو إسحق إبراهيم بن علي بن يوسف الشيرازي، **المهذب في فقه الإمام الشافعي** (بيروت: الدار الشامية، ١٩٩٦)، ص ٢٢٠ و٢٣٤، وأبو الحسن علي بن محمد الماوردي، **الأحكام السلطانية والولايات الدينية** (القاهرة: المطبعة المحمودية التجارية، [د. ت.])، ص ١٨٢؛ أبو عبد الله محمد بن أبي بكر بن قيم الجوزية، **الطرق الحكمية في السياسة الشرعية** (بيروت: دار الجيل، ١٩٩٨)، ص ٥ ـ ٧ و١٩، Malcolm H. Kerr, *Islamic Reform; the Political and Legal Theories of Muhammad 'Abduh and Rashīd Riḍā* (Berkeley, CA: University of California Press, 1966), pp. 159-160.

(١٧) لمزيد من المعلومات عن الدستور السعودي، انظر: Aziz Abu Hamad, *Empty Reforms: Saudi Arabia's New Basic Laws* (New York: Human Rights Watch, 1992), and John Bulloch, *Reforms of the Saudi Arabian Constitution* (London: Gulf Centre for Strategic Studies, 1992).

(٥٥) من النظام الأساس للحكم على أنه ينبغي أن: «يقوم الملك بسياسة الأمة سياسة شرعية طبقاً لأحكام الإسلام»[١٨]. وبشكل مشابه جاء في المادة (٦٧): «تختص السلطة التنظيمية بوضع الأنظمة واللوائح في ما يحقق المصلحة أو يرفع المفسدة في شؤون الدولة وفقاً لقواعد الشريعة الإسلامية»[١٩]. وبناءً على ذلك، يقترح فوجل أن التعريف الديني للسياسة الشرعية في المملكة العربية السعودية يشمل نطاقاً واسعاً من الممكنات للتشريعات الملكية[٢٠]. بعبارة أخرى تشكل السياسة الشرعية في السعودية الآلية الأهم لممارسة السلطة والتعاون بين المؤسسات الدينية والسياسية في مجال التشريع بشكل أساس.

وتؤدّي الفتاوى الرسمية دوراً مهماً في النظام القانوني السعودي وأهم الفتاوى هي تلك الصادرة عن هيئة كبار العلماء نظراً إلى أنها حاصل اجتهاد عدد من أبرز المتصدرين للإفتاء في المملكة ممن لهم احترام وخبرة بمن في ذلك أعضاء المجلس الأعلى للقضاء[٢١]. والقضايا التي تشمل مؤسسات الإفتاء في الإجراء التشريعي يمكن أن نجدها وبالذات ما كان يتعلق منها بقضايا خلافية، مثل: إجراءات القانون الجنائي والقضايا الأخلاقية والآداب العامة وقانون الأحوال الشخصية وأمور العبادات. وتصاغ المواد التشريعية بتفاعل وتعاون تام بين المؤسسات الدينية والسياسية[٢٢].

ومن منظور إجرائي، يظهر التشريع بطريقتين مختلفتين وإن كانتا

---

(١٨) المملكة العربية السعودية، «نظام الأساسي للحكم» (أيار/ مايو ١٩٩٢) [الدستور السعودي]، <http://www.the-saudi.net/saudi-arabia/saudi-constitution.htm>.
(آخر زيارة للموقع بتاريخ ٢٥ آب/ أغسطس ٢٠٠٩).

(١٩) ترجمة فرانك فوجل. انظر: Frank E. Vogel, *Islamic Law and Legal System: Studies of Saudi Arabia*, Studies in Islamic Law and Society; v. 8 (Leiden; Boston, MA: Brill, 2000), pp. 169-170 and 341-343.

(٢٠) المصدر نفسه.

(٢١) المصدر نفسه، ص ١١٥ ـ ١١٦.

(٢٢) المصدر نفسه، ص ٢٢٢ ـ ٢٢٣، و Layish, «'Ulama» and Politics in Saudi Arabia,» p. 34.

انظر أيضاً: Mordechai Abir, *Saudi Arabia, Government, Society and the Gulf Crisis* (London: Routledge, 1993), pp. 69-94, and Fouad al-Farsy, *Saudi Arabia: A Case Study in Development* (London: Kegan Paul International, 1982), pp. 128-180.

متكاملتين: إما عن طريق إعطاء الشرعية القانونية لفتوى موجودة بالفعل أو التشريع اعتماداً على فتوى موجودة(٢٣). ففي الحالة **الأولى** يمكن مرسوم ملكي أن يحوّل فتوى قائمة إلى قانون للدولة. علينا أن نلاحظ أن الفتاوى تُعتبر بحسب الشريعة تشريعات غير ملزمة أهدافها الإخبار على عكس الأحكام القضائية التي هي ملزمة (إجبارية) لجميع الأطراف المَعنيّة(٢٤). لكن مع ذلك فإن مرسوماً ملكياً يمكن أن يحوّل فتوى ما إلى قانون ملزم كما هو الحال في عدد من الفتاوى وبالذات في المجال الاجتماعي- الأخلاقي. وفي الحالة **الثانية** هناك تشريعات واسعة قامت على أساس فتاوى موجودة أو قائمة تقدّم الأسس القانونية (انظر الفصل الخامس للاطلاع على حالات تحوّل الفتاوى إلى قانون).

ثالثاً: المفتون والسياسة

النقاش أعلاه يجادل بقوة أن المفتين الوهابيين الرسميين لا يتدخلون عادة في السياسة كسياسة، ولكن مع ذلك في مناسبات معينة تُطلب خدماتهم للتعامل مع قضايا سياسية معينة حساسة تحتاج إلى مشروعية دينية. وتؤدي الفتوى دوراً مهماً في هذا الخصوص، وهناك فتويان مشهورتان توضّحان ما أرمي إليه هما: (١) استخدام الأسلحة في المسجد الحرام. و(٢) بقاء قوات الولايات المتحدة على الأراضي السعودية في أثناء حرب الخليج.

ولقد أصدرت هيئة كبار العلماء الفتوى الأولى في ٢٤ تشرين الثاني/ نوفمبر ١٩٧٩ وكان القصد منها إعطاء الشرعية لاستخدام القوة العسكرية ضد مجموعة من الأصوليين كانوا قد استولوا على الحرم، سمحت هذه

---

(٢٣) Vogel, Ibid., p. 116.

(٢٤) Brinkley M. Messick, «The Mufti, the Text and the World: Legal Interpretation in Yemen,» *Man (New Series)*, vol. 21, no. 1 (March 1986), p. 111.

وحول الإفتاء والقضاء، انظر على سبيل المثال: محمد سليمان عبد الله الأشقر، **الفتيا ومناهج الإفتاء** (عمّان: دار النفائس، ١٩٩٣)؛ A. K. Reinhart, «Transcendence and Social Practice: Muftis and Qadis as Religious Interpreters,» *Annales Islamologigues*, vol. 27 (1994), pp. 5-28, and Sherman Jackson, «The Second Education of the Mufti: Notes on Shihab al-Din al-Qarafi's Tips to the Jurisconsult,» *Muslim World*, vol. 82 (1991), pp. 201-217.

الفتوى للسلطات باستخدام القوة والأسلحة في المسجد الحرام وإن كان ذلك يتعارض مع ما تحظره الشريعة. والفتوى تؤكد الفرق بين تصرفات المتمردين والشريعة. وبحسب وصف جيمس بيسكاتوري هذه الفتوى «حياة متجددة» لدعوى الأسرة المالكة امتلاك الشرعية[٢٥].

علينا أن نلاحظ المنهجية المثيرة التي تبناها المفتون لكتابة هذه الفتوى. فهي اعتمدت على ستة آراء، كل واحد فيها مدعوم بمصادر نصية[٢٦]:

١. الإساءة إلى أقدس الأماكن في الإسلام وتحويله إلى مكان للفوضى والنزاع مما أدى إلى أعمال اغتيال وقتل للمسلمين في أقدس البقاع، وهو ما يتعارض مع ما جاء في القرآن والسنة، ولقد اعتمد رأي العلماء على الآية القرآنية: **﴿إِنَّ الذينَ كَفَرُوا وَيَصُدُّونَ عَنْ سَبيلِ اللهِ وَالمَسْجِدِ الحَرَامِ الذي جَعَلْنَاهُ للنَّاسِ سَوَاءً العاكِفُ فِيهِ والبَادِ وَمَنْ يُرِدْ فِيهِ بِإلحَادٍ بِظُلْمٍ نُذِقْهُ مِنْ عَذَابٍ أَلِيمٍ﴾** [الحج: ٢٥].

٢. إراقة الدم في الحَرَم في الشهر الحرام في مكة، واغتيال عشرات المسلمين أمر يتعارض مع نصّ القرآن الذي يحرم القتال في شهر الله المحرم.

٣. معارضة إمام المسلمين من دون سبب والخروج عليه على الرغم من البيعة وهو ما يعد مخالفاً للنصوص المقدسة.

٤. تعطيل إقامة الصلوات والشعائر الدينية لمدة أسبوعين ـ وهي الفترة التي تحصّن فيها الثوار داخل المسجد الحرام - يناقض نصّ القرآن.

٥. خداع مجموعة من النساء البريئات والأطفال وتعريض حياتهم للخطر.

٦. اتباع شخص ابتعد عن الصراط المستقيم، وادّعى أنه المهدي على الرغم من عدم وجود أي دليل شرعي على أنه المهدي فعلاً.

---

(٢٥) James Piscatori, «The Role of Islam in Saudi Arabia's Political Development,» in: John Esposito, ed., *Islam and Development: Religion and Sociopolitical Change*, Contemporary issues in the Middle East (Syracuse, NY: Syracuse University Press, 1980), pp. 135-136.

(٢٦) الفتوى موجودة في: **مجلة البحوث الإسلامية**، العدد ٥ (١٩٨٠)، ص ٣٢١ ـ ٣٢٤، وأيضاً عند: الشويعر، **مجموع فتاوى ومقالات متنوعة**، ج ٤، ص ٩٢ ـ ٩٦.

منحت هيئة كبار العلماء الملك الشرعية ليتخذ إجراءات سياسية. وفي هذا الصدد، استخدم المفتون مصطلحات ومفردات دينية تقليدية خاصة بالحوكمة من مثل «الإمام» و«البيعة» للحاكم. لم تقدم أي تفسيرات خاصة لهذا السلوك، على الرغم من أن الواقع السياسي للدولة السعودية ما كان متماثلاً كلياً مع طبيعة الحوكمة الإسلامية التقليدية[٢٧].

أما بخصوص الفتوى الثانية ـ وجود قوات الولايات المتحدة على الأراضي السعودية ـ فإن الشيخ ابن باز اعتمد في فتاواه بقوة على مبدأ المصلحة العامة. وأكد أن السلطة السياسية وحتى الواجب الديني للحاكم بوصفه قائد الأمة وإمامها معاً يحتّم عليه أن يتّخذ كل التدابير التي من شأنها أن تصون مصلحة الشعب. ونظراً إلى أن الدولة في خطر فإنه من واجب القائد أن يزيل ذلك الخطر ولهذا يحق له اتخاذ أي خطوات ضرورية ليقوم بواجبه، حتى وإن تطلّب ذلك الاستعانة بأجانب من غير المسلمين. ولقد اعتمدت أيضاً هذه الفتوى على شواهد من السيرة النبوية. فعلى سبيل المثال شرح الشيخ ابن باز العون أو المساعدة التي حصل عليها النبي (ﷺ) من مطعم بن عدي ومن عبد الله بن أريقط عند عودته من الطائف إلى مكة، على الرغم من حقيقة أنهما لم يكونا آنذاك من المسلمين. وأشار أيضاً إلى هجرة المسلمين إلى الحبشة بأمر من النبي (ﷺ) على الرغم من أنها كانت أرضاً مسيحية وذلك لحمايتهم من أعدائهم في مكة[٢٨].

وأورد المفتون إضافة إلى ذلك واقعة طلب النبي (ﷺ) العون والمساعدة من صفوان بن أمية في غزوة حنين واستعار منه درعه على الرغم من أنه لم يكن مسلماً. إضافة إلى تقديم مثال آخر حول المساعدة الزراعية التي حصل عليها النبي (ﷺ) من يهود خيبر بينما كان صحابته منشغلين في الجهاد. ولكن على الرغم من ذلك فلقد أكد المفتون أن

---

(٢٧) للمزيد عن هذه الفتوى، انظر: Joseph A. Kechichian, «The Role of the 'Ulama in the Politics of an Islamic State: The Case of Saudi Arabia,» *International Journal of Middle East Studies*, vol. 18 (1986), pp. 60-63.

وللاطلاع حول طبيعة إدارة الحوكمة السعودية الراهنة، انظر: Muhammad al-Atawneh, «Is Saudi Arabia a Theocracy?: Religion and Governance in Contemporary Saudi Arabia,» *Middle Eastern Studies*, vol. 45, no. 5 (September 2009), pp. 721-737.

(٢٨) الشويعر، المصدر نفسه، ج ٧، ص ٣٥٩ ـ ٣٦١.

المسلم الذي يقبل مساعدة من غير المسلم لا يعبّر بالضرورة عن ولائه لمن ساعده وهو الأمر المحرّم في الشريعة الإسلامية. ومن ثَمّ ليس هناك من محذور في السماح بتواجد القوات الأمريكية في السعودية ولا ينتقص بحال من الإيمان بالإسلام[٢٩].

ومرة أخرى، نجد هيئة كبار العلماء تعرّف سلطة الملك بحسب المبدأ التقليدي للسياسة الشرعية في ما يتعلق بسلطة القائد الإسلامي العريضة. وفي هذه الحالة، لا يعترف المفتون فقط بسلطة الملك العظيمة في الدفاع عن الأمّة ولكنهم يؤكدون أيضاً أن ذلك واجبه بوصفه قائداً للأمة واعتمدت هذه الفتوى على قياس وعلى علة مؤثرة، أي القول إن خطر بقاء المسلمين في مكة علّة إرسالهم إلى الحبشة، وهذا يوضح دافع النبي (ﷺ) لحماية أولئك المسلمين من أعدائهم. ومع ذلك لم يعطِ المفتون اهتماماً كبيراً للفروق المعتبرة بين الحالتين (حالة مكة آنذاك وحالة الدولة السعودية في نهاية القرن العشرين). صحيح أن النبي (ﷺ) قبل بمساعدة أعاجم ليقاتلوا آخرين غير مسلمين ولكن ليس لمحاربة أعداء مسلمين مثل القوات العراقية، كما كان الحال في حرب الخليج. ومرة أخرى من منظور شرعي إسلامي صرف، هاتان الحالتان التاريخيتان ليستا متطابقتين بالفعل ولهذا فإن هذه الفتوى توضح دافع المفتين إجازة سياسات حكومية معيّنة.

العلاقة بين المفتين والحكومة لا تخلو من توتر؛ فالقيود الأيديولوجية والبراغماتية تجعل من الصعب إن لم يكن من المستحيل إيجاد دليل على هذه التوترات. فالمعتقد الوهابي يتغاضى فقط عن النصائح المتبصّرة التي يقدمها الرعايا لحاكمهم في السرّ و«ليس من على المنبر». وإذا انتقد مفتون الحكومةَ رسمياً فقد يُضعف ذلك الراوبط المستمرة منذ زمن بين العلماء والحكام، بموجب تحالف سعودي - وهابي قام منذ القرن الثامن عشر[٣٠].

ولكن مع ذلك لم يكن المفتون الرسميون أيضاً بمنأى عن النقد؛ ففي

---

(٢٩) للاطلاع على المزيد حول هذه الفتوى، انظر: Joshua Teitelbaum, *Holier than Thou: Saudi Arabia Islamic Opposition* (Washington, DC: Washington Institute for Near East Policy, 2000), pp. 26-28.

(٣٠) للاطلاع على المزيد، انظر: Al-Rasheed, *Contesting the Saudi State: Islamic Voices from a New Generation*, p. 50.

أواخر سبعينيات القرن العشرين، قبيل أحداث الحرم الشريف في مكة في عام ١٩٧٩م، اتّهم جهيمان العتيبي، قائد المتمردين، الشيخَ ابن باز رئيس اللجنة الدائمة للإفتاء في ذلك الوقت بأنه: «... قايض بأن السعوديين ليسوا أكثر من أداة لاستغلال الأسرة المالكة للشعب... ربما كان الشيخ ابن باز يعرف سنته بشكل كاف لكنه يستخدمها للدفاع عن الحكام الفاسدين»[٣١]. وبحسب ما يرى جهيمان العتيبي، ما اعترض الشيخ ابن باز قط على معتقد الإخوان، إلا من أجل حقيقة أنهم أشاروا بشكل محدد إلى أن المملكة العربية السعودية دولة فاسدة[٣٢].

وظهر نقد واضح وعلني وأساس للمفتين الرسميين بعد حرب الخليج الأولى (١٩٩١) وهي فترة وصفها بعض الباحثين بأنها «بروز الإسلام السياسي في المملكة العربية السعودية»[٣٣]. ولقد وضعت تبعات الحرب سمعة المفتين الرسميين على المحك، ربما للمرة الأولى[٣٤] فمنذ حرب الخليج في عام ١٩٩١ واجهت المملكة السعودية حركات إسلامية نامية تسعى إلى إحداث تحوّلات اجتماعية اقتصادية وسياسية شاملة في المملكة. ولقد ظهرت حركتان إصلاحيتان مهمتان هما: لجنة الدفاع عن الحقوق الشرعية والحركة الإسلامية للإصلاح في جزيرة العرب وكلتاهما عضو بارز في المعارضة السعودية[٣٥].

فباسم الإصلاح الديني، اتخذ الإسلاميون موقفاً نقدياً جريئاً من

---

(٣١) كتيب (٣) **دعوة الإخوان**، ورد في: Kechichian, «The Role of the 'Ulama in the Politics of an Islamic State: The Case of Saudi Arabia,» p. 59.

(٣٢) المصدر نفسه.

(٣٣) Teitelbaum, *Holier than Thou: Saudi Arabia Islamic Opposition*, pp. 99-100, and Madawi al-Rasheed, «God, the King and the Nation: Political Rhetoric in Saudi Arabia in the 1990s,» *Middle East Journal*, vol. 50, no. 3 (Summer 1990), pp. 359-361.

للاطلاع على المزيد حول الإحياء الإسلامي في السعودية، انظر: William Ochsenwald, «Saudi Arabia and the Islamic Revival,» *International Journal of Middle East Studies*, vol. 13, no. 3 (August 1981), pp. 271-286.

(٣٤) Mamoun Fandy, *Saudi Arabia and the Politics of Dissent* (New York: St. Martin's Press, 1999), p. 168.

(٣٥) ظهرت هذه الطلبات في «خطاب المطالب» وفصلت في «مذكرة النصيحة» التي رفعت إلى الملك في أوائل تسعينيات القرن العشرين والداعية إلى إصلاح شامل في مجالات الحياة المختلفة.

الحكومة عُبر عنه في رسالة أرسلت إلى الملك بعنوان «خطاب المطالب» وفصل لاحقاً في «مذكرة النصيحة» الصادرة في عام ١٩٩٢[٣٦]. ولقد وقّعها اثنان وخمسون عالماً وأرسلت الرسالة إلى الملك في أيار/ مايو من عام ١٩٩١، مطالبة بتطبيق اثني عشر إصلاحاً ضرورياً. بالإضافة إلى طلبها إدخال إصلاحات اجتماعية وسياسية وحكومية قائمة على الشريعة، أكدت الرسالة ضرورة إصلاح المؤسسات الدينية. وكانت من بين هذه المطالب: «. . . تحسين مؤسسات البلاد الدينية ومنح العلماء موارد مادية وبشرية وإزالة كل العوائق التي قد تمنعهم من القيام التام بمهامهم»[٣٧].

أما المذكرة من ناحية أخرى فإنها كانت موجهة إلى الشيخ ابن باز في أيلول/ سبتمبر ١٩٩٢ وكانت تحتوي على شكل تفصيلي للرسالة التي أعدت في أيار/ مايو ١٩٩١ والتي كانت تدفع بقائمة جديدة وأكثر راديكالية من المطالب[٣٨]. وفي غمرة الانتقادات الموجّهة إلى المؤسسات الدينية، زعم هؤلاء الناشطون أن دور العلماء والمؤسسات الدينية في الحياة العامة محدود وهامشي، فعلى سبيل المثال، قالوا إن العلماء لا يشاركون في صياغة السياسات الوطنية، ما سيؤدي إلى فصل الدين عن الدولة، وبالتالي تعثر الهدف الحقيقي الذي هو إقامة الدولة الإسلامية[٣٩]. وادّعى كاتبو المذكرة أيضاً أن عملية التقنين الإداري لوظائف العلماء حدّ من استقلالهم. واقترحوا أن يتم اختيار أعضاء هيئة كبار العلماء على أساس الكفاءة والتعليم الصحيح والتقوى وأن يُعزَلوا من الهيئة بالاستناد فقط إلى أسس دينية، وتقول المذكرة إنه ينبغي لهيئة علماء مستقلة أن تتولى النشاطات المالية للمؤسسات الدينية[٤٠].

---

(٣٦) Teitelbaum, Ibid., pp. 32-47; Fandy, Ibid., p. 22, and R. Hrair Dekmejian, «The Rise of Political Islamism in Saudi Arabia,» *Middle East Journal*, vol. 48, no. 4 (Autumn 1994), pp. 629-643.

(٣٧) Dekmejian, Ibid., p. 631.

(٣٨) مذكرة النصيحة التي نشرت في صيغ مختلفة، وظهرت النسخة الإنكليزية في: *History of Dissent the Story of Islamic Dissent in Arabia*, chap. 10, <http://www.miraserve.com/chap.10.html>.

(٣٩) المصدر نفسه. انظر أيضاً: Fandy, *Saudi Arabia and the Politics of Dissent*, p. 52, and Dekmejian, Ibid., pp. 633-634.

(٤٠) Fandy, Ibid., p. 52.

أدى نقد المفتين الرسميين في النهاية إلى مواجهة بين الجيل القديم (المفتون الرسميون) وجيل شاب نسبياً من علماء سعوديين (المعارضة). واتّهم الشيخان سلمان العودة وسفر الحوالي اللذان اشتهرا بلقب شيخي الصحوة، كبارَ المفتين بأنهم يفتقدون الاستقلالية وأنهم يتصرفون كما لو أنهم موظفون خاضعون لسيطرة الدولة. وبحسب شيوخ الصحوة هؤلاء، فإن هيئة كبار العلماء ليست أكثر من امتداد للحكومة، ولهذا فإنها تصدر فتاوى تتوافق مع المصالح الرسمية(٤١). إضافة إلى ذلك، فإنهم غير متسامحين مع منهجية المفتين في دعم تقديم حلول للمشاكل في الكواليس وتقديم النصيحة في السرّ(٤٢). ولهذا فإنهم يطالبون الجماهير بأن يكونوا أكثر انتقاداً للفتاوى الرسمية وبالذات تلك الفتاوى الصادرة من أجل إضفاء صفة الشرعية على تصرفات النظام(٤٣).

وجّه سعد الفقيه وهو عضو في هذه المعارضة الجديدة إلى المفتين الرسميين انتقاداً آخر(٤٤). وهو يجادل بأن هيئة كبار العلماء التي تشكل سلطة دينية عليا للإفتاء في المملكة لا تتوافق مع تعاليم الشريعة بما أنه ليس هناك رجال دين ولا هرمية دينية في الإسلام. ويشير الفقيه أيضاً إلى أن هذا الوضع يعيد إلى أذهاننا العلاقة القائمة بين الكنيسة والدولة في أوروبا. بعبارة أخرى، أصبحت هيئة كبار العلماء كياناً يراد منه إضفاء الشرعية على النظام السعودي. إضافة إلى ذلك يدّعي الفقيه أن أعضاء هيئة كبار العلماء ليسوا مؤهّلين لإصدار الفتاوى وبحسب وجهة نظره فإنّ المفتي الحقيقي لا يقرأ ولا يفهم الشريعة فقط وإنما: «... ينطق بالحقيقة لمن هم في موقع القوة»(٤٥). ويضيف أن الشيخ ابن باز وبقية أفراد هيئة كبار العلماء على قدر كبير من الأخلاق والمعرفة لكنهم لا يملكون دائماً الشجاعة لقول

(٤١) انظر القسم الرابع من المذكرة التي تعالج واقع الدعاة السعوديين والعلماء.

(٤٢) المصدر نفسه. وللاطلاع على منظور هيئة كبار العلماء حول نصيحة الحكام انظر القسم الذي يعالج ولاة الأمر أعلاه.

(٤٣) المصدر نفسه.

(٤٤) للاطلاع على معلومات عن سعد الفقيه وحركة الإصلاح الإسلامي، انظر: Fandy, Ibid., pp. 149-175.

(٤٥) سعد الفقيه، **النظام السعودي في ميزان الإسلام** (لندن: منشورات ميرا، ١٩٩٨)، ص ٧٥ ـ ٨٦.

الحقيقة عندما يواجهون السلطة الدنيوية، ولهذا فإنّ المفتين الرسميين أقل من أن يحقّقوا معايير الفتيا. ويلمح الفقيه إلى أن الشيخين ابن باز وابن عثيمين (وهما أبرز أعضاء هيئة كبار العلماء) يتملقان السلطة لأنهما يصوّران المملكة العربية السعودية بالدولة الراشدة (مثل الخلافة في عهود الخلفاء الراشدين ٦٣٢ ـ ٦٦١)[٤٦].

بالإضافة إلى ذلك يدّعي الفقيه أن جميع الفتاوى، تقريباً، الصادرة عن هيئة كبار العلماء وقت الأزمة دعمت سياسات الحكومة[٤٧]. وعدّد منها الفتاوى التي صدرت ضد لجنة الدفاع عن الحقوق الشرعية وضدّ المذكرة والفتاوى ذات الصلة بدخول القوات الأمريكية إلى أراضي المملكة والفتاوى التي أجازت للدولة اعتقال أعضاء من المعارضة من أمثال العودة والحوالي[٤٨]. وبحسب الفقيه هذه الفتاوى تنتهك الشريعة الإسلامية، فعلى سبيل المثال، يشرح موضحاً أن الفتاوى المجيزة لدعوة القوات الأمريكية ليس لها أي سند شرعي، نظراً إلى عدم وجود دليل قوي من الآيات القرآنية أو الحديث أو أي مصادر أخرى معتبرة لدعمها. وعوضاً عن ذلك فإنّ مبدأ الضرورة فقط هو الذي ذكر ليتناول الحالة الخطيرة جداً وهو مبدأ كان ينبغي أن يُدرس بشكل أكبر من طرف عقول عظيمة في حالة حصول أمثال هذه الحالات[٤٩]. ويطالب أيضاً بإعادة تقييم مؤسسات دينية أخرى مثل هيئة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر والنظام القضائي. وهو لا يعفي لا الشيخ ابن باز ولا أعضاء هيئة كبار العلماء الذين ارتبطوا بالدولة وهم في رأيه يقومون بتسويات معها[٥٠].

هاجم هيئةَ كبار العلماء معارضٌ سعوديٌ آخر هو أسامة بن لادن، وكان نقده أكثر خطورة لأنه كان يتحدى الرواية الرسمية/ القانونية، فلقد خاطب بن لادن المفتين الرسميين عموماً وبالذات الشيخ ابن باز بطرق مختلفة مستدلاً بحجج من مراجع وهابية قانونية أساساً. فعلى سبيل المثال

---

(٤٦) المصدر نفسه.
(٤٧) المصدر نفسه.
(٤٨) المصدر نفسه.
(٤٩) المصدر نفسه.
(٥٠) المصدر نفسه.

أرسل **رسالتين** **مفتوحتين** **مشهورتين** إلى الشيخ ابن باز ناقداً فيهما الفتاوى التي تؤيد السلام مع إسرائيل. أما الرسالة **الأولى** فكانت قد كتبت في كانون الأول/ ديسمبر ١٩٩٤ وكانت معنونة «رسالة مفتوحة إلى الشيخ ابن باز تفند فتوى بخصوص التطبيع مع اليهود»[٥١]. وكانت الرسالة تمثّل إجابة عن الفتوى التي أصدرها الشيخ ابن باز في جريدة **المسلمون** والتي صادق الشيخ ابن باز فيها على محادثات السلام القائمة بين الدول العربية وإسرائيل. واتهم بن لادن الشيخ ابن باز بأنه يعطي مشروعية إسلامية للشروط الحالية للاستسلام الذي وقعه القادة العرب الضعفاء الجبناء مع إسرائيل[٥٢]. وكان هذا الإعلان قد احتوى أيضاً رسائل صاغها منشقون آخرون يحذرون الشيخ ابن باز من تبعات فتواه، وكان من بينهم: سفر الحوالي وسلمان العودة وعبد الله بن جبرين وعائض القرني وتسعة آخرون، وكانت قد أرسلت «الرسالة الثانية إلى الشيخ عبد العزيز بن باز» تقريباً بعد مرور عام وكانت مرسلة للغرض نفسه[٥٣]. ومع ذلك كانت هذه الرسالة أكثر وضوحاً واحتوت على ثلاثة أسباب توضح لماذا كان بن لادن يعتبر أن تلك الفتاوى باطلة، معتمداً على مصادر إسلامية ففي المقام الأول، يذكر أن محادثات السلام الحالية بين العرب وإسرائيل هي محادثات لا تلبي الشروط التي تحدّدها الشريعة لإضفاء الشرعية على اتصالات بين المسلمين وأعدائهم. وبحسب رأي بن لادن، يمكن التوصل إلى اتفاق بين المسلمين وأعدائهم طالما أن المفاوضين المسلمين معترف بهم قادة شرعيين بإجماع الأمة الإسلامية. ولهذا السبب فإن أمثال هذه الاتفاقات يقال إنها قد وقّعها مرتدّون (أي قادة علمانيون كفرة)[٥٤]. ويذكّر بن لادن الشيخ ابن باز أنه نفسه كان قد سمّى هؤلاء القادة بالكفار في فتاوى سابقة له.

وثانياً، يقول بن لادن، إنّ الاتفاقيات بين إسرائيل والعرب، من مثل

---

(٥١) مراسلات بن لادن رقم ١١ مؤرخة في ٢٩ كانون الأول/ ديسمبر ١٩٩٤ وتوجد نسخة بالإنكليزية في: John Calvert, *Islamism: A Documentary and Reference Guide* (Westport, CT: Greenwood Press, 2008), pp. 173-190.

(٥٢) المصدر نفسه.

(٥٣) رسالة بن لادن المؤرخة في ٢٩ كانون الثاني/ يناير ١٩٩٥.

(٥٤) المصدر نفسه.

الاتفاقيات بين إسرائيل والفلسطينيين وبين إسرائيل والمصريين وبين إسرائيل والأردن جميعها اتفاقيات لا أساس لها شرعاً. فهي اعتمدت على القانون الدولي وليس على أساس الشريعة الإسلامية، كإطار مرجعي لها وبالتالي فهي ترفض الحكم الإلهي.

ثالثاً، يدّعي بن لادن أن الشيخ ابن باز ليس مخولاً بإصدار مثل هذه الفتوى، نظراً إلى أن الفتاوى من هذا النوع يجب أن تصدر عن مفتٍ على دراية ومعرفة عميقة وجيدة بالموضوع قيد النقاش. ويرى بن لادن أن الشيخ ابن باز لا تتوافر فيه هذه المعايير طالما أنه لم يقرأ المعاهدة الفعلية ويملك قدراً محدوداً من المعرفة والدراية بالقانون الدولي وتعقيدات الوضع الفعلي/ القائم. إضافة إلى ذلك يذكر بن لادن أن مقاربة الشيخ ابن باز بكلّيتها في مسألة إصدار الفتاوى أمر إشكالي، نظراً إلى أنها قد قُصد منها إرضاء من هم في السلطة على حساب مصالح المسلمين وأوامر الله وإجماع العلماء[٥٥]. ويدعي بن لادن أيضاً أن ابن باز إنما في الحقيقة يعمل لحساب نزوات الحكام الذين تعتمد مصالحهم وأهدافهم على القضايا السياسية المتغيرة، ولهذا فإن فتاواه السياسية متناقضة أحياناً. وهو يرى أن الشيخ ابن باز ينبغي أن يتخلى عن منصبه كمفتٍ ويتوب إلى الله. ويقتبس حديثاً مخبراً الشيخ: «أمسك عليك لسانك وليسعك بيتك وابك على خطيئتك» وحتى يؤكد أقواله يذكّر بكتابات ابن قيم الجوزية، أحد أهم مراجع الوهابية[٥٦].

اعترضت هيئة كبار العلماء على نقد ومطالبات المعارضة الجديدة وكان بعض أعضاء المعارضة قد أودع السجن، وكان رفض كبار المفتين يتعلق بأسلوب ومادة نصيحة المعارضة وكانوا يرون بأن مثل هذه النصيحة ينبغي أن تقدّم باحترام وفي خصوصية لا أن تنشر علناً. إضافة إلى ذلك فإنّ تقديم مثل هذه النصيحة علناً يسيّس القضية ويقوي موقف المعارضة[٥٧]. ولم تكن هيئة كبار العلماء متأكدة بأن جدول أعمال هذه المعارضة آخذ في

---

(٥٥) المصدر نفسه.

(٥٦) المصدر نفسه.

(٥٧) Fandy, *Saudi Arabia and the Politics of Dissent*, p. 120.

التطور، فعلى سبيل المثال، أصدرت هيئة كبار العلماء بياناً في ١٢ أيار/ مايو ١٩٩٣ شجب لجنة الدفاع عن الحقوق الشرعية بوصفها غير متوافقة مع الشريعة:

«وجدت هيئة كبار العلماء أن سلوك من وقعوا على وثيقة لجنة الدفاع عن الحقوق الشرعية غريب. وهيئة كبار العلماء تستنكر بالإجماع هذه اللجنة باعتبارها لجنة غير شرعية لأن المملكة العربية السعودية بلد يحكم بالإسلام. وتنتشر المحاكم الإسلامية في طول البلاد وعرضها ولم يُمنع أحد من الشكوى ضد الظلم للمؤسسات ذات العلاقة والمحققين في الشكاوى»[٥٨].

مع ذلك لا يمكننا تجاهل الإصلاحات السياسية والقانونية والدينية التي تمت في عام ١٩٩٢ وارتباطها بمطالبات المعارضة. فعلى سبيل المثال سُنَّت قوانين جديدة أدخلت بعض الإصلاحات، على سبيل المثال «النظام الأساس للحكم» و«نظام مجلس الشورى» و«نظام المناطق»[٥٩] والأهم من كل ذلك، عُيِّن مفتٍ عام جديد في عام ١٩٩٣ (انظر الفصل الثاني آنفاً) بعد عقدين تقريباً من وفاة المفتي السابق، الشيخ محمد بن إبراهيم في عام ١٩٦٩[٦٠]. وهناك شرح جزئي لهذا قد نجده في السياق السياسي لبداية تسعينيات القرن العشرين في المملكة العربية السعودية. فإعادة تأسيس منصب مفتي عام المملكة كان جزءاً من جهد الملك في احتواء الرموز القيادية الدينية وعلى ما يظهر كان نتيجة للخطر المستمر من المعارضة[٦١]. وكان الشيخ ابن باز قد اعتُبر الشخصية الأنسب لإعاقة الاتجاهات المعادية للحكومة والأقدر على التشكيك في المشروعية الدينية لسياسات الحكومة[٦٢].

---

(٥٨) ورد في: المصدر نفسه.

(٥٩) Al-Rasheed, «God, the King and the Nation: Political Rhetoric in Saudi Arabia in the 1990s,» p. 363.

انظر أيضاً: Rahshe Aba Namay, «Constitutional Reform: A Systemization of Saudi Politics,» *Journal of South Asian and Middle Eastern Studies*, vol. 16, no. 3 (1993), pp. 43-88.

(٦٠) بخصوص منصب المفتي، انظر الفصل الثاني من هذا الكتاب.

(٦١) Joseph Kostiner and Joshua Teitelbaum, «State-formation and the Saudi Monarchy,» in: Joseph Kostiner, ed., *Middle East Monarchies: The Challenge of Modernity* (Boulder, CO: Lynne Rienner Publishers, 2000), p. 145.

(٦٢) المصدر نفسه، ص ١٤٦.

رابعاً: المفتون في المجتمع

على الرغم من اندماجهم في النخبة الحاكمة وعلى الرغم من كل الانتقادات الموجهة ضدّهم، حافظ المفتون السعوديون على دورهم التاريخي بوصفهم وسطاء بين الحكومة والمجتمع. واستمر الطرفان في اعتبار المفتين هم المشرفين على شكاوى المواطنين(٦٣). تتوقع الحكومة من المفتين أن يضعوا ختم الشرعية على سياساتها (كما لاحظنا آنفاً) بينما يتوقع المجتمع السعودي منهم أن يحموا الشريعة وبالتالي أن يدافعوا عن الحقوق الإسلامية ويحموا المواطنين من سوء المعاملة السياسية. وبهذه الطريقة تكون هذه المكوّنات الثلاثة (الحكومة والمفتون والمجتمع) مترابطة ومتفاعلة بشكل متبادل، واعتبار المفتين وسطاء جعلهم في موقف صعب؛ إذ عليهم أن يرضوا بمطالب كلا الطرفين.

وتاريخياً كان انخراط العلماء السعوديين في الشؤون الاجتماعية ممكناً بسبب وظائفهم التقليدية ومكانتهم في المجتمع الإسلامي. فلقد عملوا غالباً وسطاءَ في النزاعات وقضاةً ومفتين وأعضاء في الأجهزة الرسمية (مثل المطاوعة) ودعاة إلى الدين. وربما يقومون أيضاً بوظائف إدارية في المساجد، على سبيل المثال إمامة المصلين في الصلوات اليومية الخمس والوعظ والتعليم وأخيراً إدارة الأوقاف. وهم أيضاً أعضاء وأحياناً قادة لجان الإشراف على الآداب العامة ويحتلون مناصب عالية في التعليم وهم مؤسسو المعاهد الدينية والفقهية(٦٤).

ويحافظ كبار المفتين على صِلاتهم الاجتماعية عن طريق بعض هذه الوظائف وبالذات بوصفهم مسؤولين عن المساجد. فعلى سبيل المثال كان الشيخ ابن باز يعطي دروساً عقب صلاة الفجر وكان يستضيف الناس للقيام

(٦٣) للاطلاع على الدور التقليدي للعلماء كوسطاء بين الدولة والمجتمع، انظر: Michael Winter, «"'Ulama between the State and Society in Pre-modern Sunni Islam,» in: Meir Hatina, ed., *Guardians of Faith in Modern Times: «'Ulama» in the Middle East*, Social, Economic and Political Studies of the Middle East and Asia, v. 105 (Leiden; Boston, MA: Brill, 2009), pp. 21-46.

(٦٤) انظر المزيد من سير بعض أعضاء اللجنة الدائمة في: أحمد بن عبد الرزاق الدويش، **فتاوى اللجنة الدائمة للبحوث العلمية والإفتاء والدعوة والإرشاد**، ٢٣ ج (الرياض: دار المؤيد، ٢٠٠٣)، ج ١، ص ٢ ـ ١٤، و Layish, «"'Ulama» and Politics in Saudi Arabia,» p. 45.

بمناقشات مفتوحة بعد صلاة العشاء وهو بذلك حافظ على اتصال مستمر مع جمهور العامة من الناس وبشكل يومي[٦٥]. وكان يسافر أيضاً لحضور اللقاءات الاجتماعية في مدن مختلفة عديدة في المملكة العربية السعودية، مثل: الطائف ومكة والمدينة وجدة[٦٦]. وفي أثناء سفره كان يقابل الوعاظ والتلاميذ وعامة المسلمين، وبذلك حافظ على صلة مستمرة مع شرائح المجتمع كافة.

كما إن الاحترام الذي لقيه الشيخ عبد العزيز بن باز من العاهل السعودي جعله مقصداً في عدة مطالب اجتماعية وسياسية، وكان غالباً ما يسأل أن يتوسط بين أشخاص معينين والحكومة. فعلى سبيل المثال تقدّم الدكتور ناصر المسفر وهو أستاذ في جامعة أم القرى وإمام مسجد سمّي مسجد الشيخ ابن باز، بالتماس وعريضة نيابة عن مواطن سعودي عليه دَيْن يقدر بـ ١٥٠,٠٠٠ ريال سعودي، رفع بعدها الشيخ ابن باز العريضة إلى الملك الذي دفع فوراً ما على المواطن من دَيْن[٦٧].

وهناك مثال آخر على الاحترام الكبير لوساطات المفتي يمكن أن نراه في المطالبة بإصلاحات اجتماعية. فعلى سبيل المثال، أرسلت مذكرة العام ١٩٩٢ المطالبة بالإصلاحات أولاً إلى الشيخ ابن باز حتى يصادق عليها قبل أن ترفع إلى الملك. وقد كرّم كتّاب المذكرة الشيخ بالكلمات الآتية:

هذه النصيحة نتيجة الجهود المضنية لأبنائك وتلاميذ الإسلام وطلبة العلم والوعاظ وأساتذة الجامعات. وهنا توقيع أكثر من شخصية ولقد قرأ وصحح عدد من العلماء هذه النصيحة وأجازها عدد من العلماء الموثقين من أمثال الشيخ عبد الله بن جبرين والشيخ سفر الحوالي والشيخ سلمان العودة والشيخ عبد الله الجيلالي.. وهدفنا هو اتباع أحكام الإسلام التي

---

(٦٥) مانع بن حمّاد الجهني، **الشيخ ابن باز: بقية السلف وإمام الخلف** (الرياض: مكتبة فهد الوطنية، ١٩٩٩)، ص ١٧ ـ ١٨.

(٦٦) ناصر بن مسفر الزهراني، **إمام العصر: سماحة الشيخ الإمام العلامة عبد العزيز بن عبد الله بن باز** (الرياض: مؤسسة الجريسي للتوزيع والإعلان، ١٩٩٩)، ص ٩٥.

(٦٧) انظر على سبيل المثال المراسلة بين الشيخ ابن باز والزهراني، في: المصدر نفسه، ص ١٢٦ ـ ١٢٧.

تأمر بالنصيحة والشورى. ونرغب من سماحتكم قراءتها، وإضافة ما ترونه ناقصاً، وتحسينها. . وفي الختام نرغب من سماحتكم المصادقة عليها وتقديمها لخادم الحرمين الشريفين (الملك)[٦٨].

من الواضح أن الشيخ ابن باز كان موضع احترام وثقة عند من كتبوا المذكرة. وهذا الاحترام والثقة حسّنا صورة دار الإفتاء، وبالذات عندما كان الشيخ ابن باز رئيسها (١٩٧٥ ـ ١٩٩٩).

وكي نلخّص ما سبق، فقد حاول هذا الفصل أن يبرز السياق الاجتماعي ـ السياسي لدار الإفتاء والطريقة التي يعرّف بها الوهابيون المعاصرون العلاقة بين الدين والدولة وبين سلطة الحاكم ودور دار الإفتاء في هذا السياق. ومن حيث المبدأ حافظ المفتون الرسميون على الموقف التقليدي الذي يكون فيه الدين والدولة مترابطين بشكل لا انفصام فيه. بعبارة أخرى، من دون شوكة الدولة يكون الدين في خطر، ومن دون الشريعة، تصبح الدولة منظمة استبدادية. ولهذا فإن الحالة المثالية هي أن يتعاون العلماء والأمراء مع بعضهم بعضاً، فيفسر العلماء أوامر الله عن طريق تحليل كلامه وتفسيره، بينما يطبّق الأمراء هذه التفسيرات. وبالتالي كانت السلطة مقسّمة بين العلماء والأمراء والطرفان يقدّمان على أنهما ولاة الأمر في المعتقد الوهابي.

غالباً ما يدعم المفتون الرسميون سياسات الحكومة تحت مسمّى واسع فضفاض هو السياسة الشرعية وبحسب مبادئ ومعتقدات أسلافهم الحنابلة والوهابيين التقليديين. ويعترف هؤلاء المفتون بالسلطة الواسعة للملك الذي يجسّد النموذج الإسلامي التقليدي للخليفة، بحيث يجسّد الحاكم أعلى سلطة سياسية ودينية في الدولة. إن المصطلحات القانونية للمؤسسة الدينية السعودية مليئة بالمصطلحات التقليدية، مثل: البيعة وولي الأمر. إضافة إلى ذلك فإن هذا التعريف التقليدي لمنصب الملك يحوّل واجب الخضوع لتشريعاته إلى واجب ديني ويعتبر معارضته خروجاً على الشريعة.

قد يدّعي بعضهم أن التعريف الفضفاض لسلطة ملك المملكة العربية

---

(٦٨) ورد في: Fandy, *Saudi Arabia and the Politics of Dissent*, p. 51.

السعودية وضع الأساس لحكم شرعي وبراغماتي. فبفضل سلطته، يقود الملك الدولة بحسب ما يراه مناسباً، بينما يحلّ التناقضات المحتملة بين الممارسات الحكومية وتعاليم الشريعة الواضحة بمساعدة المفتين وفتاواهم، مما يعني أن المفتين الرسميين يردمون الفجوة بين السياسات السعودية والشريعة الإسلامية (وهما ليسا متوافقين بالضرورة) وبذلك يسهمون وبشكل كبير في استقرار كل من الدولة السعودية ومجتمعها.

سيكون من الخطأ التفكير بأن العلاقة بين كبار المفتين والحكومة علاقة متناغمة كلياً. فعلماء الوهابية يفضلون النقد غير العلني للحاكم وبالتالي يصعّبون إمكانية معرفة التوترات القائمة بين المفتين والملك. لكن يتعين القول إن المفتين الرسميين والحكومة يحافظون على شراكة مستمرة نافعة للطرفين. فالمفتون يدعمون سياسات الحكومة في العادة وبالذات في الأوقات الحساسة الحرجة، والملك في المقابل يحترم العلماء الرسميين وآراءهم، سامحاً لهم بأن يكونوا «ضمير» الحكومة، إضافة إلى ذلك يستشيرهم الملك بشكل اعتيادي وينفذ فتاواهم. وهذا التعاون أدى إلى نقد دار الإفتاء من بعض قطاعات المجتمع، وبشكل رئيس من المجموعة المتمردة المعارضة، مما عقّد وصعّب عمل وجهد المفتين الرسميين الذين يتوجب عليهم أن يدافعوا في آن واحد عن سمعتهم في عيون المجتمع المسلم بينما يتعاونون مع الحكومة ويحظون باحترامها.

الفصل الرابع

الفقه الوهابي الحديث

أولاً: السلفية بوصفها روح الفكر الشرعي الوهابي

يؤمن الوهابيون بأن الإسلام الصحيح يتجلّى في حياة المسلمين الأوائل في السلف الصالح الذي عاش في القرون الثلاثة الأولى بعد الهجرة ووضع أسس الإسلام. ويسعى الوهابيون إلى العودة إلى هذه الفترة المبكرة وإلى فكرها الديني وإلى ممارساتها وتعاليمها، كما تمت الإشارة إلى ذلك في فتاواهم وكتاباتهم المعاصرة[1]؛ فعلى سبيل المثال تصف فتاوى اللجنة الدائمة ما يأتي:

«السلفية: نسبة إلى السلف، والسلف هم صحابة رسول الله (ﷺ) وأئمة الهدى من أهل القرون الثلاثة الأولى (ﷺ) الذين شهد لهم رسول الله (ﷺ) بالخير في قوله: «خير الناس قرني ثم الذين يلونهم، ثم الذين

(١) أحمد بن عبد الرزاق الدويش، **فتاوى اللجنة الدائمة للبحوث العلمية والإفتاء والدعوة والإرشاد**، ٢٣ ج (الرياض: دار المؤيد، ٢٠٠٣)، ج ٢، ص ١٦٥ ـ ١٦٦؛ عبد الرحمن بن محمد بن قاسم النجدي، **الدرر السنية في الأجوبة النجدية** (الرياض: دار الإفتاء، ١٩٦٥)، ص ٧ ـ ٤٨، و R. Hrair Dekmejian, «The Rise of Political Islamism in Saudi Arabia,» *Middle East Journal*, vol. 48, no. 4 (Autumn 1994), pp. 635-638.

وحول التيار السلفي في العالم الإسلامي الحديث انظر: Malcolm H. Kerr, *Islamic Reform; the Political and Legal Theories of Muhammad 'Abduh and Rashīd Riḍā* (Berkeley, CA: University of California Press, 1966), pp. 103-153 and 182-208, and David Commins, *Islamic Reform: Political and Social Change in Late Ottoman Syria* (New York: Oxford University Press, 1990), pp. 70-78.

يلونهم...» والسلفيون: جمع سلفي نسبة إلى السلف، وقد تقدّم معناه، وهم الذين ساروا على منهاج السلف من اتباع الكتاب والسنة والدعوة إليهما والعمل بهما...»[٢].

وبالنسبة إلى الوهابيين إن السلفية هي الطريقة الوحيدة التي تضمن للمسلم انتماءه إلى الفرقة الناجية الواردة في الحديث: «ألا إن من قبلكم من أهل الكتاب افترقوا على ثنتين وسبعين ملة وإن هذه الأمة ستفترق على ثلاث وسبعين ملة كلها في النار إلا واحدة» وعندما سئل من هذه الفرقة؟ أجاب النبي (ﷺ): «ما أنا عليه وأصحابي»[٣]. وغالباً ما يؤكد الوهابيون تفوق الوهابية وارتفاع منزلتها بوصفها حركة سلفية عند مقارنتها بمجموعات إسلامية أخرى. فعلى سبيل المثال ذكر الشيخ صالح الفوزان وهو عضو في هيئة كبار العلماء ما يأتي:

«فالقول إن الجماعة السلفية [الوهابية] واحدة من الجماعات الإسلامية هذا غلط، فالجماعة السلفية هي الجماعة الوحيدة التي يجب اتباعها والسير على منهجها والانضمام إليها والجهاد معها، وما عداها؛ فإنه لا يجوز للمسلم الانضمام إليه؛ لأنه من الفرق الضالة...»[٤].

فبالنسبة إلى الشيخ الفوزان السلفية تجسيد لإرث النبي (ﷺ) للأمة. وبحسب الفوزان توجيهات النبي (ﷺ) في الحديث السابق والذي يتوجب فيه على المسلمين أن يتبعوا خطوات النبي والصحابة في كل أفكارهم وأفعالهم أمر بيّن لا لبس فيه. ولهذا كل من ينحرف عن هذا الصراط سيتسبب بالفُرقة وتعدد الطوائف واستحقاق الطرد من رحمة الله[٥].

---

(٢) انظر فتوى رقم ١٣٦١ عند: الدويش، المصدر نفسه، ج ٢، ص ١٦٥. ولمزيد من الاطلاع على السلفية، انظر الفصل الثاني، الهامش الرقم (٤).

(٣) أبو عيسى محمد الترمذي، **صحيح سنن الترمذي**، ٥ ج (القاهرة: مطبعة مصطفى البابي الحلبي، ١٩٧٥ ـ ١٩٧٨)، ج ٤، ص ٣٨١.

(٤) عادل بن علي بن أحمد الفريدان، **المنتقى من فتاوى فضيلة الشيخ صالح بن فوزان بن عبد الله الفوزان**، ٥ ج (بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٩٩)، ج ١، ص ٣٦١. انظر أيضاً المقابلة التي أجراها الشيخ ابن باز في: **المسلمون** (٢٨ تموز/ يوليو ١٩٩٦).

(٥) الفريدان، المصدر نفسه، ج ١، ص ٣٦١، انظر فتاوى أخرى للجنة الدائمة في: الدويش، **فتاوى اللجنة الدائمة للبحوث العلمية والإفتاء والدعوة والإرشاد**، ج ٢، ص ١٤٣ ـ ١٨١ وج ١٢، ص ٢٤١ ـ ٢٤٢. والفهم الوهابي للسلفية كان مرفوضاً من عدد من الحركات والعلماء =

والأكثر أهمية بالنسبة إلى الوهابيين المعاصرين أن السلفية تشكّل روح فلسفتهم الشرعية والعقائدية. فلقد بقوا مخلصين لفقه أسلافهم، من أمثال الشيخ محمد بن عبد الوهاب مؤكّدين أنه يتوجّب على الناس أن يطيعوا ما في الكتاب والسنة وما كان عليه السلف الصالح[٦]. بعبارة أخرى استمر الوهابيون المعاصرون في تحديد الفكر والإرادة وفعل الأمة المسلمة بحدود القرآن والسنة وأقوال وأفعال السلف. وعلى الصعيد الديني هم يعارضون تسرّب التأثيرات الأجنبية الوافدة من ثقافات مهزومة لداخل الفكر الإسلامي. ولهذا فإنهم يشجبون مذهب المعتزلة متّهمينه بتشويه الإسلام الصحيح بتبني الآراء الفلسفية اليونانية، وهم يرفضون كذلك (علم الكلام العقدي الإسلامي بما في ذلك الأشعرية) ويصرون على أن البدع مثل التصوُّف والزهد والفلسفة والجدل الكلامي دخيلة على القرآن[٧].

وعلى الرغم من ذلك فإنّ الوهابيين اليوم يظهرون علامات تحرّر ليبرالي من قيود الماضي الفقهية، مظهرين درجة من الانفتاح والمرونة في تفسيرهم المعاصر لأصول الفقه والاجتهاد والتقليد وأخيراً في عدم انتسابهم إلى أي مذهب فقهي محدد. وهذا واضح أيضاً في تفسيراتهم للحياة الحديثة وبالذات بخصوص الابتكارات العلمية والتكنولوجيّة. وسنوضح بعض التحوّلات التي جعلت الوهّابية المعاصرة شبيهة بالمذاهب السنّية المعاصرة الأخرى أكثر من أي وقت مضى.

= المعاصرين الذين يرون أن هذا التيار ما هو سوى مذهب فقهي مستقل. فعلى سبيل المثال الشيخ محمد سعيد رمضان البوطي يرى أن السلفية ليست سوى مرحلة زمنية مباركة وأنها تشبه غيرها في التاريخ الإسلامي. لكن مع ذلك فإن نقد البوطي رفضته هيئة كبار العلماء، انظر: محمد سعيد رمضان البوطي، **السلفية: مرحلة زمنية مباركة لا مذهب إسلامي** (دمشق: دار الفكر، ١٩٨٨)، ص ١٣٢ ـ ١٤٤ و**مجلة البحوث الإسلامية**، العدد ٢٦ (١٩٨٩)، ص ١٨٢ ـ ١٨٤.

(٦) محمد بن سعد الشويعر، **مجموع فتاوى ومقالات متنوعة**، ١٣ ج (الرياض: مكتبة المعارف، ١٩٩٧)، ج ١، ص ٧٢ ـ ٨١، ٢٢١ ـ ٢٢٢ و٢٣١ ـ ٢٤٣، والفريدان، المصدر نفسه، ج ٥، ص ٩٦.

(٧) الدويش، المصدر نفسه، ج ٢، ص ١٨١ ـ ١١٢، وج ٣، ص ١٥٢ ـ ١٥٣، ١٦٢ ـ ١٦٣ و١٧٧ ـ ١٧٨، والشويعر، المصدر نفسه، ص ٤٢٦. أما بخصوص اتجاه محمد بن عبد الوهاب، انظر: محمد بن عبد الوهاب، **مؤلفات الشيخ الإمام محمد بن عبد الوهاب**، ١٣ ج (الرياض: جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، ١٩٧٧)، ج ١، ص ٢٢٥ ـ ٢٢٧.

ثانياً: أصول الفقه

من حيث المبدأ، يبقى الوهابيون المعاصرون مخلصين لمبادئ أسلافهم بإيثارهم التمسّك بالنص والنقل على العقل ولهذا فإنهم يُكثرون من الاستدلال بالقرآن والسنة. لكن مع ذلك يظهر أنّ الفقهاء الوهابيين المعاصرين تحوّلوا إلى النموذج السائد في مناطق أخرى من العالم الإسلامي، مستخدمين أنواع المصادر الشرعية نفسها من مثل المذاهب الفقهية الثلاثة الأخرى. وعلينا أن نلاحظ أن تعليق اللجنة الدائمة على هذا الأمر: «أحكام الشريعة مبنية على النصوص من كتاب الله وسنة رسوله (ﷺ) وما ضم إليهما مما يُستند إليهما من الإجماع والقياس الصحيح...»[8]. فبينما القرآن والسنة هما المصدران النصّيّان الأساسيان فالإجماع والقياس يخدمان كمصدرين مكمّلين.

فبالنسبة إلى الوهابيين المعاصرين، القرآن ليس فقط المصدر الأول للشريعة الإسلامية ولكنه أيضاً مصدر مستمر للإلهام وهو ليس محدداً في مداه[9]. فبحسب الشيخ ابن باز، القرآن «دستور أبدي يصلح لكل زمان ومكان» ولهذا فإنّه يحتوي على المبادئ الأساسية للشريعة ويقدم الأرضية النهائية لتطوير القواعد الشرعية والأخلاقية[10]. وهذه المبادئ العالمية في الطبيعة، تنطبق على جميع أفعال البشر، بغض النظر عن دين المرء أو إثنيّته أو عرقه. ويدعم الشيخ ابن باز «القاعدة الكلية» للعدل التي طبقها العلماء المشهورون المخوّلون بنشر القواعد الصحيحة، بمعنى أنه من واجب الفقيه أن يكون منصفاً ومحايداً، حتى وإن كان يرافع دفاعاً

---

(٨) الدويش، المصدر نفسه، ج ٥، ص ١٤.

(٩) يوجد في القرآن نحو ٥٠٠ ـ ٦٠٠ آية ذات دلالات شرعية ترتبط بمجالات الحياة العديدة، من أمثال: العبادات (الصلاة والصيام والزكاة والحج) والشؤون المالية (الربا والقمار والأعمال الخيرية) والقانون الجنائي (العقوبات المتصلة بالحدود) وقانون الأحوال الشخصية (الحلف والزواج وتعدد الزوجات والطلاق وعدة المرأة المطلقة أو الأرملة وحقوق الملكية (المهر ونفقة المطلّقة وحضانة الأولاد والتبني والنسب والإرث والوصايا) والمعاملات التجارية (من بيع وإيجار وإقراض ورهن) والأعراف الاجتماعية (العلاقات بين الفقراء والأغنياء والفقراء والعدالة والدليل والحرب والسلام).

(١٠) الشويعر، المصدر نفسه، ج ١، ص ٨٢ ـ ١٢٩، وج ٤، ص ٤١٥.

عن عدو أو ضدّ قريب فالقرآن يرفض الظلم مهما كانت الظروف.

وبحسب ابن باز، يتوجّب على المسلمين أن يطيعوا القرآن وتعاليم السنة، مع استبعاد كل الأيديولوجيات والتعاليم الأخرى. فعلى سبيل المثال، هو يرفض انتشار الأيديولوجيا الشيوعية في العالم العربي اعتماداً على آيات عديدة من القرآن ذكرت طاعة الله ورسوله فقط(١١): **﴿فَلَا وَرَبِّكَ لا يُؤْمِنُونَ حَتّى يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُم ثُمّ لا يَجِدُوا فِي أَنْفُسِهِم حَرَجاً مِمّا قَضَيْتَ ويُسَلِّمُوا تَسْلِيماً﴾** [النساء: ٦٥](١٢). وجاء في آية أخرى: **﴿يا أيُّها الذينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللهَ وَأَطِيعُوا الرسولَ وَأُولي الأَمرِ منكم فَإِنْ تَنَازَعْتُم فِي شَيءٍ فَرُدُّوهُ إِلى اللهِ والرّسولِ إِنْ كُنتُم تُؤْمِنُونَ بِاللهِ وَاليَوْمِ الآخِرِ ذلكَ خَيْرٌ وأحسنُ تأويلاً﴾** [النساء: ٥٩]. والآيتان تدعمان مبدأ الولاء الكامل لأوامر الله ورسوله الكريم (الولاء والبراء)(١٣).

أما في ما يتعلق بتفسير القرآن، فإن المقاربة الوهابية المعاصرة عبارة عن المنهجية الاعتيادية القائمة على الالتزام الصارم بالمصادر النصية للقرآن والسنة وآثار السلف. وبحسب ما تراه اللجنة الدائمة: «فإن أفضل تفاسير القرآن هي تفسيرات القرآن بالقرآن والسنة وبأقوال الصحابة»(١٤). وهناك اتجاهان أساسيان في التفسير، التفسير بالأثر والمعتمد بشكل أساس على المادة المروية عن السابقين، والتفسير بالرأي والذي يعتمد على الفكر المستقل وعلى تطبيق الفكر العقلاني(١٥). والسلفيون متمسّكون بالاتجاه الأول كما نراه واضحاً في فتاوى اللجنة الدائمة:

«أصح الكتب لتفسير القرآن هو تفسير ابن جرير الطبري وابن كثير وكتب التفسير بالأثر الأخرى التي كتبت بلغة بسيطة منتجة المعنى

---

(١١) المصدر نفسه، ج ١، ص ٢٦٨ ـ ٢٧٠.

(١٢) المصدر نفسه، ج ١، ص ٢٦٨ ـ ٢٦٩ وآيات قرآنية أخرى أشار إليها ابن باز وهي: [الزخرف: ١٠؛ المائدة: ٤٤ ـ ٤٥، ٤٧، ٥٠ ـ ٥١ على التوالي، والتوبة: ٢٣].

(١٣) بخصوص مفهوم الولاء والبراء في الفكر القانوني والعقائدي الوهابي المعاصر، انظر: الدويش، **فتاوى اللجنة الدائمة للبحوث العلمية والإفتاء والدعوة والإرشاد**، ج ٢، ص ٤١ ـ ٨٩.

(١٤) المصدر نفسه، ج ٤، ص ١٦٣.

(١٥) انظر على سبيل المثال: عبد الله بن إبراهيم بن عبد الله الوهيبي، «التفسير بالأثر والرأي وأشهر الكتب فيهما،» **مجلة البحوث الإسلامية**، العدد ٧ (١٩٨٣)، ص ٢٠٠ ـ ٢٣٧.

الصحيح للقرآن وهي الأقرب لمقاصد الشريعة والقائمة على الأحاديث والأخبار الصحيحة»[16].

وبحسب اللجنة الدائمة التفسير بالرأي حرّمه النبي (ﷺ) في حديثه: «من قال في القرآن برأيه فليتبوأ مقعده من النار»، ويجب أن تعتمد كل التفاسير على القرآن والسنة أو المنقول عن السلف[17]. ويرفض الوهابيون المعاصرون الاتجاه الحديث في التفسير العلمي وهو تفسير تحليلي للقرآن يعتمد على العلوم التجريبية الحديثة. وبحسب اللجنة الدائمة فإن تفسيراً من هذا النوع ليس سوى تشويه للمعنى الحقيقي للقرآن، نظراً إلى أنه سيصبح بمرور الوقت تابعاً لنظريات علمية علمانية (أي لاإلهية)[18].

وبطريقة مشابهة، يبالغ فقهاء الوهابية المعاصرون في التشديد على السنة ويوسعون صلاحية تطبيقاتها على نطاق واسع من القضايا، وهم يعرّفون السنة بأنها نموذج عن حياة النبي محمد (ﷺ) مفصل في: (١) أقواله (٢) وأفعاله (٣) وسكوته (٤) وخُلُقه[19]. والجوانب الثلاثة الأولى مشتقة من نشاطات النبي الاجتماعية وتوجيهاته الأخلاقية كقاض ورئيس للدولة بينما الرابع مشتقّ من حياته الخاصة التي تقدم نموذجاً حياً على السلوك الصحيح لحياة المسلم اليومية. ويعتبر هؤلاء الفقهاء أن السنة وحي يشمل الشرع والأخلاق وبهذا المعنى فإنها ملزِمة. ولقد روي أن النبي (ﷺ) قال: «إني قد أوتيت القرآن ومثله معه»[20]. ويختلف العلماء المسلمون عموماً حول ما إذا كانوا يعتبرون جانبي إرث النبي (ﷺ) مُلزِمَين أم أن الملزم هو تلك التوجيهات ذات الطبيعة الشرعية. وبالنسبة إلى الوهابيين المعاصرين،

---

(١٦) المصدران هما **جامع البيان في تفسير القرآن** للطبري و**تفسير ابن كثير** وهما يشكلان الأمثلة الأولية للتفسير بالأثر، انظر: الدويش، المصدر نفسه، ج ٤: ١٦٣ و١٣٧ ـ ٢٨٠.

حول التفسير الحديث، انظر: عبد المجيد المحتسب، **اتجاهات التفسير في العصر الراهن** (عمّان: دار البيارق، ١٩٨٢)، ص ٥٤ ـ ٧١، ١٠١ ـ ١٢٥ و٢٤٥ ـ ٣٢٥، و Kate Zebiri, *Maḥmūd Shaltūt and Islamic Modernism* (Oxford: Clarendon Press; New York: Oxford University Press, 1993), pp. 128-181.

(١٧) الدويش، المصدر نفسه، ج ٤، ص ١٤٢.

(١٨) المصدر نفسه، ج ٤، ص ١٤٥.

(١٩) المصدر نفسه، ج ٤، ص ٢٨٣.

(٢٠) المصدر نفسه، ج ٤، ص ٢٨٥.

كل السنة ملزمة، وإن لم تكن بقوة إلزام القواعد الشرعية، لكنها بمثابة قواعد عامة إرشادية للسلوك الصحيح.

ويعتمد الوهابيون أيضاً على موروثات أخرى مثل رسالة عمر بن الخطاب إلى القاضي شريح عندما كتب له موضحاً:

«أن اقضِ بما في كتاب الله، فإن لم يكن في كتاب الله فبسنة رسول الله (ﷺ)، فإن لم يكن في كتاب الله، ولا في سنة رسول الله (ﷺ)، فاقض بما قضى به الصالحون»(٢١).

وتتبع اللجنة الدائمة توجّه التقليد الوهابي عن طريق التمسك بالسنّة باعتبارها امتداداً لمرجعية القرآن نفسه، ودليلها في ذلك من القرآن: **﴿وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا وَاتَّقُوا اللهَ إِنَّ اللهَ شَدِيدُ العِقَابِ﴾** [الحشر: ٧](٢٢). وهم يقيمون للسنة مكانة عالية، بوصفها المفتاح لفهم القرآن. والسنة الصحيحة لا يمكن أن تتعارض مع القرآن(٢٣). ويميل الوهابيون إلى اعتبار وجوب قبول الحديث طالما كان إسناده صحيحاً. وفي علم الحديث يُقبَل الحديث إذا كان: (١) متواتراً (٢) أو آحاداً (٣) مشهوراً أو مستفيضاً (٤) أو غريباً. ويؤكد الشيخ ابن باز أن العلماء يختلفون أحياناً في تقييماتهم وتطبيقهم لأحاديث معينة، بمعنى أنّ حديثاً ما قد يعتبره بعضهم متواتراً ولكنّه ليس بمتواتر عند عالِم آخر. وبعض العلماء قد يعتبرون الحديث ملزماً على الرغم من أنّه بني على رواية خمسة أو سبعة أو ثمانية بل حتى عشرة رواة بوصفه حديثاً متواتراً وأصحّ من حديث آخر يقدم معلومات أقل إلزاماً على الرغم من أنه يعتمد على عشرين راوياً وذلك لأنّه يفتقر إلى معلومات مؤكدة(٢٤).

وفي رؤية كل من اللجنة الدائمة وهيئة كبار العلماء، السنة تلي

(٢١) المصدر نفسه، انظر أيضاً: الشويعر، **مجموع فتاوى ومقالات متنوعة**، ج ١، ص ٢١١ ـ ٢٢١.

(٢٢) الدويش، المصدر نفسه.

(٢٣) حول السنة في العصر الحديث، انظر: Daniel W. Brown, *Rethinking Tradition in Modern Islamic Thought*, Cambridge Middle East Studies; 5 (Cambridge, [UK]; New York: Cambridge University Press, 1996), pp. 108-132.

(٢٤) الدويش، المصدر نفسه، ج ٤، ص ٢٨٥ ـ ٢٨٩، وج ٥، ص ١٣.

القرآن بوصفها مصدراً جديراً بالاعتقاد وتخدم ثلاث وظائف متعارف عليها في ما يتصل بالقرآن، فهي تؤكد ما جاء في القرآن، وتبيّن ما أجمله القرآن، وتوفّر مصدراً مستقلاً منشئاً للأحكام الفقهية في المسائل التي سكت عنها القرآن[٢٥]. ومن الأمثلة على الوظيفة الأولى الحديث الذي يوضح أن لمس المرأة لا ينقض الوضوء مؤكداً في ذلك ما جاء في القرآن:

﴿يَا أَيُّهَا الّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إلى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى المَرَافِقِ وَامْسَحُوا بِرُؤُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إلى الكَعْبَيْنِ وَإِنْ كُنْتُمْ جُنُباً فَاطَّهَّرُوا وَإِنْ كُنْتُمْ مَرْضَى أَوْ عَلَى سَفَرٍ أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِنْكُمْ مِّنَ الغَائِطِ أَوْ لَامَسْتُمُ النِّسَاءَ فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيداً طَيِّباً فَامْسَحُوا بِوُجوهِكُمْ وَأَيْديكُمْ مّنْهُ مَا يُريدُ اللهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ حَرَجٍ وَلكِنْ يُريدُ لِيُطَهِّرَكُمْ وَلِيُتِمَّ نِعْمَتَهُ عَلَيْكُمْ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾ [المائدة: ٦].

فبحسب اللجنة الدائمة لم يكن النبي (ﷺ) يعيد الوضوء بعد أن يقبّل زوجاته أي إن المراد من «لمس النساء» في سورة المائدة الآية السادسة «الجماع»[٢٦]. وكمثال على الوظيفة الثانية (المبيِّنة) الحديث القائل: «يحرم من الرضاعة ما يحرم من النسب» يبيّن ما أجمله القرآن في الآية ٢٣ من سورة النساء والتي تعدّد المحرّمات على الرجال من النساء: **﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ وَبَنَاتُكُمْ وَأَخَوَاتُكُمْ وَعَمّاتُكُمْ وَخَالاتُكُمْ وَبَنَاتُ الأَخِ وَبَنَاتُ الأُخْتِ وَأُمَّهَاتُكُم اللاتي أَرْضَعْنَكُم وَأَخَوَاتُكُمْ مِنَ الرَّضَاعَة وَأُمَّهَاتُ نِسَائِكُم وَرَبَائِبِكُمُ اللاتِي في حُجُورِكُمْ مِنْ نِسَائِكُمُ اللاتي دَخَلْتُم بِهِنّ فَإِن لَمْ تَكُونُوا دَخَلْتُمْ بِهِنّ فَلا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ﴾**[٢٧] إذاً إنّ الحديث يبيّن أنّ المحرمات من الرضاعة لا تقتصر على الأمهات والأخوات من الرضاعة. وأخيراً ترتبط السُنّة المُنشئة [للأحكام] بالقواعد المذكورة في القرآن والمفصّلة في

---

(٢٥) الشويعر، **مجموع فتاوى ومقالات متنوعة**، ج ١، ص ٢١١ ـ ٢٢١.

(٢٦) خالد عبد المنعم الرفاعي، **فتاوى الشيخ خالد عبد المنعم الرفاعي**، ج ١: ١٢٨ ـ ١٢٩ وانظر أيضاً: **الدعوة** (١٤ كانون الأول/ديسمبر ١٩٩٥).

(٢٧) الرفاعي، المصدر نفسه، ج ٢، ص ١١٥.

السنة، مثل عدد ركعات الصلوات اليومية ونصاب الزكاة وأحكام الصيام والحج وعقوبة جرائم القتل[٢٨].

ويعترف علماء الوهابية المعاصرون بالإجماع المنقول عن السلف فقط، فعلى سبيل المثال ترفض اللجنة الدائمة المفهوم الذي يرى بأن قراراً يتخذه المجمع الفقهي الإسلامي أو أي مجلس فقهي إسلامي معاصر آخر يشكل إجماعاً[٢٩].

«الإجماع واحد من الأصول الثلاثة الأساسية التي يجب أن تطاع: القرآن وصحيح السنة والإجماع. أما فيما يتعلق بالإجماع فإنه إجماع السلف من صحابة النبي (ﷺ)، نظراً إلى أن النزاعات أصبحت واسعة الانتشار بعدهم [أي في الأجيال المتأخرة] كما ذكر شيخ الإسلام ابن تيمية وغيره من العلماء»[٣٠].

لهذا فإنّ الإجماع مصدر نصّي وليس مجرّد آلية للمصادقة على قواعد جديدة[٣١]. وبالنسبة إلى ابن تيمية، يتطلب تعريف الإجماع، من بين ما يتطلب، توافقاً جماعياً غير مشروط من جانب الفقهاء في عصر من العصور. فإذا وقع خلاف، لا ينعقد الإجماع. ويضيف أنه ربما يعتقد بعضهم أنّ الإجماع قد انعقد في جملة من القضايا، لكن الحال ليست كذلك بما أن هناك اتفاقَ عدد معين من أفراد الأمة الإسلامية مثل الأئمة الأربعة وهذا لا يجعل إجماعهم صحيحاً أو ملزماً[٣٢]. وهو يرى أن إجماعاً يُعتَدّ به لم ينعقد منذ فجر الإسلام لأنّ العلماء المسلمين كثيرون ومنتشرون وهو ما يجعل التأكد من اتفاقهم في كل حالة أمراً صعباً. لا ريب أنه إذا كان معنى الإجماع اتفاقَ جميع الفقهاء المسلمين، وهو الرأي الذي يراه ابن تيمية، فهذا إجماع

---

(٢٨) الشويعر، **مجموع فتاوى ومقالات متنوعة**، ج ١، ص ٢١١ ـ ٢٢١.

(٢٩) الدويش، **فتاوى اللجنة الدائمة للبحوث العلمية والإفتاء والدعوة والإرشاد**، ج ٥، ص ١٥، والمجمع الفقهي التابع لرابطة العالم الإسلامي الذي ترعاه السعودية ومقره في مكة.

(٣٠) المصدر نفسه، ج ٩، ص ٤٦.

(٣١) للاطلاع على المزيد حول الفكر الوهابي القانوني المعاصر، انظر: Frank E. Vogel, *Islamic Law and Legal System: Studies of Saudi Arabia*, Studies in Islamic Law and Society; v. 8 (Leiden; Boston, MA: Brill, 2000), pp. 101-110.

(٣٢) أبو العباس أحمد بن عبد الحليم بن تيمية، **كتاب معارج الوصول إلى معرفة أن أصول الدين وفروعه قد بينها الرسول** (القاهرة: المطبعة السلفية، ١٩٦٧)، ص ٢٩ ـ ٣٠.

يتعذر انعقاده. لذلك، قلة هي المسائل التي انعقد فيها إجماع صحيح، ولذلك يرفض ابنُ تيمية الافتراض الشائع بالتعامل مع أغلبية مسائل الفقه الإسلامي من خلال الإجماع... وهو يقترح على عكس ذلك ما يأتي:

«ومن قال من المتأخرين: إن الإجماع مستند معظم الشريعة فقد أخبر عن حاله؛ فإنه لنقص معرفته بالكتاب والسنة احتاج إلى ذلك... وقد قال الإمام أحمد (رضي الله عنه) إنه ما من مسألة إلا وقد تكلم فيها الصحابة أو في نظيرها، فإنه لما فتحت البلاد وانتشر الإسلام حدثت جميع أجناس الأعمال فتكلموا فيها بالكتاب والسنة، وإنما تكلم بعضهم بالرأي في مسائل قليلة...»[٣٣].

أحد الشروط الأساسية لصحة الإجماع عند الوهابيين المعاصرين أن يُستدَلّ على الحكم بحديث صحيح وأن يكون الحكم معلوماً لدى بعض العلماء على الأقل ممن أجمعوا على الحكم. وهذا يعني أنه يتعين ألّا يتعارض الإجماعُ مع نص، كما لا يجدر الاستدلال بحديث كبرهان على صحة رأي بأثر رجعي لأنه يتعين أن يتبع الإجماعُ النصَّ وليس العكس[٣٤].

وفي ما يتصل بالقياس، يظهر أن الوهّابيين المعاصرين أقل تردّداً في استخدام هذا المصدر من أسلافهم. وكما يُستنتَج من أصول الإمام أحمد ابن حنبل، يلجأ الحنابلة إلى القياس كملاذ أخير ويُؤْثرون عليه الحديث الضعيف إذا كان متصلاً بالمسألة. لكن تجدر الملاحظة إلى أن الحنابلة لم يستقرّوا على رأي واحد في موضوع القياس، ولا يزال موضوع نقاش لدى العلماء الغربيين والمسلمين. من ذلك أن نِمرود هورفيتش لاحظ مؤخراً تقييميْن متمايزَيْن للعلماء الباحثين في موقف الإمام أحمد من القياس[٣٥]. فبينما يقول أن. جاي كولسون إن الإمام أحمد «...رفض

(٣٣) المصدر نفسه.

(٣٤) الدويش، **فتاوى اللجنة الدائمة للبحوث العلمية والإفتاء والدعوة والإرشاد**، ج ٥، ص ١٧ ـ ٦٥.

(٣٥) Nimrod Hurvitz, *The Formation of Hanbalism: Piety into Power* (New York: Routledge Curzon, 2002), pp. 103-104.

وقد صدر عن الشبكة العربية للأبحاث والنشر (بيروت) بعنوان: **أحمد بن حنبل وتشكّل المذهب الحنبلي: الورع في موقع السلطة** (٢٠١١).

الاستدلال العقلي من أصله»، يقول أتش لاوست: «إنه [أي الإمام أحمد] لا يرفض القياس، لكنه لا يعطيه حقه كاملاً كأداة للتأصيل والاستنباط الفقهي»[٣٦]. وهورفيتش نفسه يميل إلى تقييم لاوست معللاً ذلك بأن «ابن حنبل استخدم القياس تلميحاً لا تصريحاً. فهو لا يذكر صراحة أنه يستدل بالقياس، وهذه مسألة لم تُبيَّن بشكل كامل حتى في أوساط تلاميذه»[٣٧]. بينما أنا أرى أن حجج هورفيتش ولاوست هي الأكثر واقعية، فالحنابلة يقرّون بأهمية القياس في تطوير الفقه، وإن لم يرفعوه إلى مقام المصادر النصّية الأولية. وبحسب ابن قيّم الجوزية، هذا ما يراه الإمام أحمد نفسه:

«فإذا لم يكن عند الإمام أحمد في المسألة نص ولا قول الصحابة أو واحد منهم ولا أثر مرسل أو ضعيف عدل إلى الأصل الخامس - وهو القياس - فاستعمله للضرورة، وقد قال في كتاب الخلال، سألت الشافعي عن القياس فقال: إنما يصار إليه عند الضرورة، أو ما معناه...»[٣٨].

وغالباً ما يستخدم الوهابيون المعاصرون الأقيسة اعتماداً على مسائل وردت في القرآن والسنة، من دون استخدام عبارة القياس، وهم يبنون أقيستهم على مبدأي الضرورة والمصلحة العامة وليس على علّة جليّة فقط. ومن الأمثلة الجيدة فتوى الشيخ ابن باز بخصوص تعاطي المخدرات والتي يمدح فيها حرس الحدود الذين يحاربون مهربي المخدرات مدعياً أنه ينبغي اعتبار من يقتل منهم في هذه الحرب شهيداً:

«لا ريب أن مكافحة المسكرات والمخدرات من أعظم الجهاد في سبيل الله، ومن أهم الواجبات التعاون بين أفراد المجتمع في مكافحة ذلك؛ لأن مكافحتها في مصلحة الجميع، ولأن فشوها ورواجها مضرة على الجميع ومن قتل في سبيل مكافحة هذا الشر وهو حسن النية فهو من الشهداء، ومن أعان على فضح هذه الأوكار وبيانها للمسئولين فهو مأجور

---

(٣٦) ورد في: المصدر نفسه.

(٣٧) المصدر نفسه.

(٣٨) أبو عبد الله محمد بن أبي بكر بن قيم الجوزية، **إعلام الموقعين عن رب العالمين**، ٤ ج (بيروت: دار الجيل، ١٩٧٣)، ج ١، ص ٣٩.

وبذلك يعتبر مجاهداً في سبيل الحق وفي مصلحة المسلمين وحماية مجتمعهم مما يضر بهم...»[٣٩].

وتصوير ابن باز مقتل حرس الحدود ممن يقاتلون لمحاربة تهريب المخدرات كشكل من أشكال الشهادة إنما هو قائم على القياس بإلقاء نظرة سريعة على محتوى هذه الفتوى يتبين عدم وجود علّة جلية. وبعبارة أخرى، توفّر المصلحة العامة أساساً كافياً لتشبيه هؤلاء القتلى بالشهداء الذين يسقطون في ميادين القتال[٤٠]، وبعبارة أخرى، يوسّع الوهابيون تطبيقات القياس ويعتمدون بشكل أكبر على المبادئ العامة للشريعة من مثل المصلحة[٤١] وليس العلة ويعتمدون على المبادئ العامة للشريعة، مثل المصلحة، أكثر من اعتمادهم على العلّة[٤٢]. ومع ذلك فإنّ هيئة كبار العلماء

---

(٣٩) **الدعوة** (١٠ شباط/ فبراير ١٩٨٧). انظر أيضاً: الشويعر، **مجموع فتاوى ومقالات متنوعة**، ج ٤، ص ٤١٠.

(٤٠) بحسب الشرع الإسلامي، هنالك نوعان من الشهداء، النوع **الأول** والأعلى رتبة شهيد المعركة وهو شهيد الدنيا والآخرة. ويشير النوع **الثاني** إلى شهيد الآخرة، وهو الذي ينال مثل أجر شهيد المعركة، لكن موته ليس نتيجة مباشرة وفورية لجروحه. والمسألة هي اعتباره شهيد معركة أو شهيداً ينال فقط أجر الشهادة في الآخرة في ثلاث حالات: مقاتل قتل بسلاحه خطأً وشخص قتل على يد بغاة أو مسلمين عصاة وأخيراً شخص قُتل دفاعاً عن نفسه أو عرضه أو ماله على يد قطاع طرق. انظر: *Encyclopedia of Islam*, «Shahîd», p. 205, and Muhammad al-Atawneh, «Shahada Versus Terror in Contemporary Islamic Legal Thought: The Problem of Suicide Bombers,» *Journal of Islamic Law and Culture*, vol. 10, no. 1 (April 2008), pp. 18-28.

(٤١) لمزيد من الاطلاع على مبادئ المصلحة في الفكر الشرعي الوهابي المعاصر، في: Vogel, *Islamic Law and Legal System: Studies of Saudi Arabia*, pp. 720-734.

(٤٢) انظر: **مجلة البحوث الإسلامية**: العدد ١٩ (١٩٨٧)، ص ١٧ ـ ١٣٣ والعدد ٢٠ (١٩٨٧)، ص ١٣ ـ ١٤٤، ومفردة «علة» صنفها علماء أصول الفقه إلى أنواع عديدة. انظر: أبو حامد محمد بن محمد الغزالي، **شفاء الغليل في بيان الشبه والمخيل ومسالك التعليل**، تحقيق حمد الكبيسي، إحياء التراث الإسلامي؛ ٢ (بغداد: رئاسة ديوان الاوقاف، ١٩٧١)، ص ٢١؛ أبو العباس أحمد بن عبد الحليم بن تيمية، **الفتاوى الكبرى** (القاهرة: دار الكتب الحديثة، ١٩٦٦)، ج ٩، ص ١١٦؛ محمد بن علي الشوكاني، **إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول** (القاهرة: دار الكتاب، ١٩٩١)، ج ٢، ص ١٥٨؛ علي بن محمد سيف الدين الآمدي، **الأحكام في أصول الأحكام** (بيروت: دار الكتاب العربي، ١٩٨٠)، ج ٣، ص ١٧؛ عبد العزيز البخاري، **كشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام البزدوي**، ٤ ج (بيروت: دار الكتاب العربي، ١٩٧٤)، ج ٤، ص ١٧١ وحافظ ثناء الله الزاهدي، **تيسير الأصول** (بيروت: دار ابن حزم، ١٩٩٧)، ص ٢٥٧ ـ ٢٧٤.

وللاطلاع على المزيد عن «العلة»، انظر: عبد الوهاب خلاف، **علم أصول الفقه** (القاهرة: مكتبة الدعوة الإسلامية، [د. ت.])، ص ٦٣ ـ ٧٩، و Kerr, *Islamic Reform; the Political and Legal Theories of Muhammad 'Abduh and Rashīd Ridā*, pp. 68-75.

استخدمت العلة صراحة في ما يخص المخدرات الخطيرة. وفي هذه الحالة، حرم المفتون تعاطي المخدرات الخطيرة، بناء على حرمة شرب الخمر. وافترضوا أن الحشيش والأفيون والكوكايين مواد محرمة أيضاً. ومفتو هيئة كبار العلماء قالوا إن سبب تحريم شرب الخمر تأثيراته الضارة: تأثيراته العقلية والجسدية والروحية والثقافية والاقتصادية والاجتماعية وبما أن للمخدرات الخطرة المذكورة آنفاً تأثيرات ضارّة مشابهة، فإنّها محرمة أيضاً.

ثالثاً: الاجتهـاد

إيماناً بمبادئ ابن تيمية ومحمد بن عبد الوهاب، يدعو الوهابيون المعاصرون إلى الاجتهاد ويقيّدون التقليد الأعمى[٤٣]. المسلمون ملزَمون، كل بحسب مقدراته الخاصة، بمعرفة ما افترضه الله عليهم من خلال كتابه وسنّة نبيّه أو بمساعدة العلماء العارفين[٤٤]. لكنّ الواجب على العلماء العارفين أشدّ لأنه يُتوقع منهم تقديم الإجابات متى دعت الحاجة[٤٥].

إن أبواب الاجتهاد لم توصد يوماً[٤٦]، ويزعم الشيخ الغصون، وهو عضو في هيئة كبار العلماء، انعقاد إجماع على هذه المسألة في المملكة العربية السعودية[٤٧].

---

(٤٣) انظر: الدويش، **فتاوى اللجنة الدائمة للبحوث العلمية والإفتاء والدعوة والإرشاد**، ج ٥، ص ١٦ ـ ٤١.

(٤٤) المصدر نفسه، ج ٥، ص ٢٨ ـ ٢٩.

(٤٥) المصدر نفسه، ج ٥، ص ١٦ ـ ٤٦.

(٤٦) المصدر نفسه، ص ١٨، انظر أيضاً: Vogel, *Islamic Law and Legal System: Studies of Saudi Arabia*, p. 78.

وقضية ما إذا كان الاجتهاد قد أغلق أم لا، موضوع جدل واسع بين العلماء المتخصصين في الشريعة الإسلامية. وحتى بداية الثمانينيات، أطروحة شاخت بأن باب الاجتهاد قد أغلق في نهاية القرن التاسع كانت مقبولة، لكن وائل حلاق فند أطروحة شاخت وهو يرى أن أول ذكر لغلق باب الاجتهاد ظهر في القرن الثالث عشر. وفي ذلك الوقت استخدمه الآمدي لتفنيد وجهات نظر الحنابلة. انـظـر: Wael H. Hallaq, «Was the Gate of Ijtihad Closed?,» *International Journal of Middle East Studies*, vol. 16, no. 1 (March 1984); Joseph Schacht, *An Introduction to Islamic Law* (Oxford: Clarendon Press, 1964), vol. 2, p. 71; Noel J. Coulson, *A History of Islamic Law* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1964), pp. 1-80, and Fazlur Rahman, *Islamic Methodology in History* (Karachi: Central Institute of Islamic Research, 1965), p. 149.

(٤٧) Vogel, Ibid, p. 47.

ولكن مع ذلك، تبقى أبواب الاجتهاد مفتوحة فقط للفقهاء المؤهلين وفقط تحت ظروف وشروط معينة. لنأخذ في الاعتبار فتاوى اللجنة الدائمة الآتية:

سؤال: «هل يعتبر باب الاجتهاد في الأحكام الإسلامية مفتوحاً لكلّ إنسان، أو هناك شروط لا بد أن تتوفر في المجتهد، وهل يجوز لأي إنسان أن يفتي برأيه دون معرفته بالدليل الواضح، وما درجة الحديث القائل: «أجرؤكم على الفتيا أجرؤكم على النار» أو ما في معناه»؟

جواب: «. . . باب الاجتهاد في معرفة الأحكام الشرعية لا يزال مفتوحاً لمن كان أهلاً لذلك، بأن يكون عالماً بما يحتاجه في مسألته التي يجتهد فيها من الآيات والأحاديث، قادراً على فهمهما والاستدلال بهما على مطلوبه، عالماً بدرجة ما يستدل به من الأحاديث، وبمواضع الإجماع في المسائل التي يبحثها، حتى لا يخرج على إجماع المسلمين في حكمه فيها، عارفاً من اللغة العربية القدر الذي يتمكن به من فهم النصوص؛ ليتأتى له الاستدلال بها والاستنباط منها. . .»[٤٨].

ويوضح الشيخ ابن عثيمين عضو هيئة كبار العلماء الشروط المحددة التي يجب أن تتحقق في الاجتهاد. فيذكر أنه يتوجب على المجتهد أن يكون مُتقناً لـ: (١) علوم القرآن: مفرداته ومصطلحاته وأسباب نزول آياته والناسخ والمنسوخ والعام والخاص والمجمل والمبين والمحكم والمتشابه. (٢) علم الحديث، أي يجب على المجتهد أن يكون ملمّاً بالقدر المناسب بكل من أسانيد الأحاديث ومتونها وأن يكون قادراً على التوفيق بين الأحاديث المتعارضة في الظاهر (٣) وأن يكون ملمّاً بالمصادر القائمة على الإجماع (٤) وبأصول الفقه (٥) وعلى معرفة بقواعد التخصيص والتقييد (٦) وأن يكون ملمّاً باللغة العربية والأدب والفلسفة حتى يكون قادراً على التمييز بين الدلالات المختلفة للكلمة الواحدة و(٧) على معرفة بالطرق المناسبة

---

(٤٨) الفتوى الرقم (٢١٧١) في: الدويش، **فتاوى اللجنة الدائمة للبحوث العلمية والإفتاء والدعوة والإرشاد**، ج ٥، ص ١٧ ـ ١٨ وكان قد وقع على هذه الفتوى أربعة من أعضاء اللجنة الدائمة هم الشيخ ابن باز (رئيساً) وعبد الله القعود وعبد الله بن الغديان وعبد الرزاق عفيفي.

لتخريج الأحكام من الدليل[٤٩]. وهذا الموقف الوهابي المقيِّد حيال ممارسة الاجتهاد يختلف بعض الشيء عن موقف ابن تيمية الذي يقول:

. . . باب الاجتهاد مفتوح حتى لعامة الناس الذين يسمح لهم أن يمارسوا الاجتهاد دون الخوف من العقاب: للمفتي والجندي والعامة. وإذا تحدثوا بناء على اجتهادهم. . وهم ينوون اتباع الرسول (ﷺ) بحسب معرفتهم، فإنهم لا يستحقون عقاباً، وهذا بإجماع المسلمين، حتى وإن أخطأوا في الأمر، هناك فيه إجماع[٥٠].

عدّل الوهابيون المعاصرون المقتضيات المتنوعة للاجتهاد في محاولة للتكيف مع العالم الحديث. وحتى نفهم هذه العملية الجديدة على نحو أفضل، يتوجب علينا مراجعة «مناط» الاجتهاد. حدد العلماء ثلاثة أنواع على الأقل للاجتهاد: (١) تحقيق المناط (٢) تنقيح المناط (٣) تخريج المناط[٥١]. ويشير تحقيق المناط إلى التحديد الدقيق لمقاصد النص الإلهي في ما يتصل بوضع ملموس أو التمثيل الدقيق لهذا الوضع فعلى سبيل المثال جاء في الآية ٢٨٢ من سورة البقرة: **﴿يَا أَيُّها الّذينَ آمَنُوا إذَا تَدَايَنْتُم بِدَيْنٍ إلى أَجَلٍ مُسَمّىً فَاكْتُبُوهُ وَلْيَكْتُبْ بَيْنَكُمْ كَاتِبٌ بالعَدْلِ ولا يَأْبَ كَاتِبٌ أَنْ يَكْتُبَ كَمَا عَلَّمَهُ اللهُ فَلْيَكْتُبْ وَلْيُمْلِلِ الّذي عَلَيْهِ الحَقُّ وَلْيَتَّقِ اللهَ رَبَّهُ وَلا يَبْخَسْ مِنْهُ شيئاً فَإِنْ كَانَ الذي عَلَيْه الحقُّ سَفيهاً أَوْ ضَعِيفاً أَو لا يَسْتَطيعُ أَنْ يُمِلَّ هُوَ فَلْيُمْلِلْ وَلِيُّهُ بِالعَدْلِ واستشهدوا شَهِيدَيْنِ مِنْ رِجَالِكُم فَإِن لم يَكُونَا رَجُلَيْن فَرَجُلٌ وامْرَأَتانِ مِمَّن تَرْضَوْنَ مِنَ الشُّهَدَاءِ أَن تَضِلَّ إحْداهُمَا فَتُذَكِّرَ إحْداهُمَا الأُخْرَى﴾**.

---

(٤٩) عبد الله بن صالح العثيمين، **الأصول من علم الأصول** (القاهرة: المكتبة الإسلامية، ٢٠٠١)، ص ٩٧ ـ ١٠٤، وصالح بن فوزان الفوزان، «الاجتهاد ومدى إمكانه في هذا الزمان،» **مجلة البحوث الإسلامية**، العدد ١٤ (١٩٨٥)، ص ٢٤٥ ـ ٢٥٩.

(٥٠) انظر: أبو العباس أحمد بن عبد الحليم بن تيمية: **مجموعة فتاوى شيخ الإسلام أحمد بن تيمية**، ٣٥ ج (الرياض: دار العاصمة، ١٩٩٨)، ص ٣٥ ـ ١٧٩، و**الفتاوى الكبرى**، ج ٤، ص ٦٢٤.

(٥١) انظر على سبيل المثال: أبو إسحاق إبراهيم الشاطبي، **الموافقات في أصول الأحكام**، ٤ ج (القاهرة: مكتبة محمد علي صبيح، ١٩٦٩)، ج ٢، ص ١٤ ـ ٧٠، وابن تيمية، **الفتاوى الكبرى**، ج ٢٢، ص ٣٢٩.

فهذه الآية تقرر حقيقتين منفصلتين بشأن الشهادة: (١) تُجيز للأطراف اختيار الشهود باتفاق متبادل (٢) تقرّر أنه ينبغي أن يكون هؤلاء الشهود «صالحين». ويرى ابن تيمية وجوب تحقيق المناط[٥٢].

ويشير تنقيح المناط إلى المجتهد الذي يدرس الدليل، جرياً على عادة العلماء، ويفترض أن العلّة التي يتضمنها الدليل واحدة من أمور ثلاثة مثلاً هي كذا أو كذا أو كذا. ثم يختبر هذه الفرضية بناء على معطيات أخرى لمعرفة إن كانت سديدة. ويواظب المجتهد على ذلك إلى أن يحدد إن كان أي من الأمور الثلاثة المتقدمة أو توليفة منها هي العلّة الحقيقية للحكم. والأغلب أن يعتمد المجتهد في سعيه لتحديد العلّة على نظرية تجريبية ما، ولا سيما إذا كان يرى أنها مناسِبة للحكم. المراد بـ «المناسِبة» هنا أنّها تخدم المقاصد الكلّية الخمسة للشريعة وهي المحافظة على الدّين، والحياة، والمال، والعِرض، والعقل. وعندما تشتمل الفتوى على حكم تجريبي، يتعيّن على المفتي اتخاذ الخطوات التي تضمن عدم مجانبته الصواب.

أخيراً، المراد من تخريج المناط التحقق من أسس النواهي الإلهية من خلال القياس المحض. مثال ذلك، شرب الخمر منهيّ عنه لأنه مسكر. ومع أن علّة النهي هنا واضحة، هناك قضايا يكون تحديد أسس حكم إلهي معيّن فيها أصعب بكثير، وهو ما يؤدي إلى خلاف كبير بين الفقهاء أحياناً[٥٣].

يصنف الوهّابيون المعاصرون المجتهدين تبعاً لفئات مختلفة. فعلى سبيل المثال، يقسم الشيخ صالح الفوزان، وهو عضو في هيئة كبار العلماء، الفقهاء إلى فئات أربع رئيسة[٥٤] جرياً على طريقة المرداوي[٥٥].

---

(٥٢) ابن تيمية، **الفتاوى الكبرى**، ج ٢٢، ص ٣٢٩.

(٥٣) لاحظ أن مفردة «مناط» عندما تستخدم في سياق تخريج المناط تكاد تكون مرادفة للعلة.

(٥٤) الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف على مذهب الإمام المبجل أحمد بن حنبل لعلاء الدين أبي الحسن بن سليمان المرداوي.

(٥٥) الفوزان، «الاجتهاد ومدى إمكانه في هذا الزمان،» ص ٢٥٢ ـ ٢٥٦. وبخصوص ترتيب المجتهدين، انظر: جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي، **الرد على من أخلد إلى الأرض وجهل أن الاجتهاد في كل عصر فرض** (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٨٣)، ص ١١٢ ـ ١١٦؛ الآمدي، **الأحكام في أصول الأحكام**، ص ١٤١؛ Muhammad Khalid Mas'ud, *Iqbal's* =

في الفئة **الأولى** المجتهد المطلق وهو مجتهد مستقل أو مطلق. والمجتهد الذي يتّصف بهذه الصفة لا يتبع أي مذهب، كما لا يلتزم بمنهجية أي عالِم آخر، وربما يتوصل إلى استنتاجات (رئيسة أو ثانوية) مختلفة عن استنتاجات الآخرين. وبحسب الفوزان هذا النوع من المجتهدين لم يعد موجوداً[٥٦]، لكنه مع ذلك يذكر ابن حمدان (ت. ١٢٠٦) الذي قال، ربما يوجد مثل هذا الفقيه إذا استنفد العلماء كل الأصول وتحتم على الرغم من ذلك حلّ عدد كبير من القضايا الملحّة.

وفي الفئة **الثانية**، يكون العالم مجتهداً في مذهب إمامه أو في مذهب آخر، وهذه الفئة تنقسم بدورها إلى أربع فئات فرعية هي (أ) المجتهد الذي لا يتبع دليلَ إمامِه، لكن يتبع طرقه في الاجتهاد. يرى الشيخ الفوزان أنّ فتوى هذا المجتهد تعادل فتوى المجتهد المطلق[٥٧]، (ب) مجتهد يعمل من خلال مذهب إمامه على نحو مستقل بتقريره بالدليل. لا يحقّ لهذا المجتهد تجاوز أصول إمامه ومنهجيته. ولذلك يتعيّن عليه أن يكون ملمّاً بالفقه الإسلامي[٥٨] وأصوله وأدلته، والقياس واستنباط الأحكام من مصادرها[٥٩] مع إلحاق الفروع بالأصول. والأهم من ذلك كلّه أنّه يجوز لهذا المجتهد التفريع على أقوال إمامه مثلما يفعل المجتهد المطلق حين يستدلّ بالقرآن والسنّة والإجماع، (ج) فقيه النفس، وهو مجتهد ملمّ بمذهب إمامه ومنهجيته وأدلّته، وقادر على الترجيح بين الآراء. وهذا المجتهد دون المنسوبين إلى المذهب في المنزلة لجملة من الأسباب، منها

Reconstruction of Ijtihad (Lahore: Iqbal Academy Pakistan; Islamabad: Islamic Research = Institute, 1995), pp. 17-20, and Wael B. Hallaq, *Authority, Continuity, and Change in Islamic Law* (Cambridge, UK; New York: Cambridge University Press, 2001), pp. 24-57.

(٥٦) الفوزان، المصدر نفسه، ص ٢٥٢ ـ ٢٥٧.

(٥٧) المصدر نفسه، ص ٢٥٢.

(٥٨) انظر على سبيل المثال: Wael B. Hallaq: *A History of Islamic Legal Theories: An Introduction to Sunni Usūal-Fiqh* (Cambridge; New York: Cambridge University Press, 1997), and «Usul al-Fiqh: Beyond Tradition,» *Journal of Islamic Studies*, vol. 3, no. 2 (1992), pp. 172-202.

(٥٩) للاستفاضة في مسألة التخريج، انظر: Hallaq, *Authority, Continuity, and Change in Islamic Law*, pp.43-56, and «Takhrij and the Construction of Juristic Authority,» in: Bernard G. Weiss, ed., *Studies in Islamic Legal Theory*, Studies in Islamic Law and Society; v. 15 (Leiden, Boston, MA: E. J. Brill, 2002), pp. 317-335.

عدم حيازته المعرفة المناسبة بأصول المذهب، (د) مجتهد مطّلع على الاجتهادات المنصوص عليها في مذهب إمامه، مثل المصادر والآراء المنسوبة إليه والتخريجات الجديدة التي اقترحها تلاميذه. يسمى هذا المجتهد فقيه النفس أيضاً، مع أنه ملزَم (على الضدّ من النوع السابق) بالإلمام الجزئي بأصول مذهبه. ولذلك لا تجوز له الفُتيا إلّا في المجالات التي تبحّر فيها.

الفئة **الثالثة** هو المجتهد الخبير في مجال معرفي معين. يجوز لهذا المجتهد ممارسة الاجتهاد والإفتاء ضمن مجال اختصاصه مستخدماً منهجية معينة. . . لهذا يجوز للمجتهد العارف بالقياس إصدار فتاوى في المسائل القياسية. وبالمثل، يجوز للمجتهد العارف بعلم الفرائض الإفتاء في مسائل متّصلة بالمواريث، على الرغم من أنّه قد لا يملك معرفة كافية في الأمور الأخرى و**أخيراً** المجتهد الذي يتعامل مع مجال واحد أو مجالات عديدة قد يصدر فتاوى فقط بخصوص هذه المجالات[٦٠].

ومن بين التصنيفات الأربعة هذه، يُعتبر الفوزان التصنيف الأول فقط (المجتهد المطلق) بعيداً عن روح الأزمنة الحديثة. ويدمج التصنيفات الثلاثة الباقية في مجموعتين رئيستين: الاجتهاد الجزئي والاجتهاد داخل إطار المذهب (الاجتهاد المذهبي)[٦١]. أما بخصوص الاجتهاد الجزئي، ما إن يتوصل المجتهد إلى دليل قوي في مسألة فقهية معينة (بمعنى أنه تحصَّل له مناط الاجتهاد)، يصير مخولاً بممارسة الاجتهاد من غير أن يكون عارفاً بمجالات الاجتهاد الأخرى. ويجد الشيخ الفوزان دعماً لهذه الممارسة في تعاليم بعض الفقهاء التقليديين من أمثال ابن دقيق العيد (ت. ١٣٠٢) والغزالي (ت. ١١١١) وابن تيمية[٦٢]. يزعم أن إبطال اجتهاد جزئي يعني أنه لا بدّ من أن يكون المجتهد [الذي أبطل اجتهاد من قبله] مطّلعاً على أصناف المعرفة والمسائل الفقهية كافة، لكن التاريخ يثبت خلاف ذلك. وهناك عدة قضايا مدوَّنة أقرّ فيها المجتهدون بقلة معرفتهم وأرجعوا أسئلة

---

(٦٠) الفوزان، «الاجتهاد ومدى إمكانه في هذا الزمان،» ص ٢٥٤.

(٦١) المصدر نفسه، ص ٢٥٧.

(٦٢) المصدر نفسه، ص ٢٥٤ ـ ٢٥٦.

طرحت عليهم من دون إجابة. فعلى سبيل المثال مالك بن أنس (ت. ٧٩٦) وهو إمام المذهب المالكي، أجاب عن أربعة أسئلة من أربعين سؤالاً طرحت عليه، نظراً إلى أنه لم يكن متأكدا من الإجابات[٦٣].

ومن ناحية أخرى فإن الاجتهاد المذهبي يعمل كأداة داخلية لاختيار أرجح الآراء المنقولة عن فقهاء مذهبه، جامعاً بين تخريج المناط وتحقيق المناط، بينما يوظف الاجتهادُ الجزئي جميع أنواع المناط. وقد يشرح هذا المرونة النسبية للاجتهاد الجزئي مقارنة بالاجتهاد المذهبي. ومع ذلك فإنّ الفقهاء يعرّفون تحقيق المناط بأنه أهم أنواع الاجتهاد لأنه يطبّق مقاصد الشريعة ولا سيما في الأوضاع التجريبية[٦٤].

تجدر الإشارة إلى أن علماء معاصرين آخرين عرضوا أنواعاً جديدة من الاجتهاد. وعلى سبيل المثال يصف أبو زهرة (ت. ١٩٧٤) الفقهاء المسلمين تبعاً لسبع درجات هرمية، الفقهاء المنتمون إلى الدرجات الأربع الأولى يُسمَّون مجتهدين، بينما يسمّى الفقهاء المنتمون إلى الأنواع الثلاثة الأخرى مقلّدين[٦٥]. وهذه المستويات الأربعة من المجتهدين: (١) مجتهد مستقل يقوم بالاجتهاد عن طريق استخدام منهجيته ويصل إلى نتائجه الخاصة. (٢) المجتهد المنتسب هو يتبع منهجية إمام معين، مع ذلك يصل

---

(٦٣) المصدر نفسه.

(٦٤) علاء الدين حسين رحال، **معالم وضوابط الإجتهاد عند شيخ الإسلام ابن تيمية** (عمّان: دار النفائس، ٢٠٠٢)، ص ٨٩.

(٦٥) للاطلاع على المزيد عن الاجتهاد والتقليد، انظر: Norman Calder, «Al-Nawawi's Typology of Muftis and its Significant for a General Theory of Islamic Law,» *Islamic Law and Society*, vol. 4 (1996), pp. 137-164; Wael B. Hallaq, «Ifta' and Ijtihad in Sunni Legal Theory: A Development Account,» in: Muhammad Khalid Masud, Brinkley Messick and David S. Powers, eds., *Islamic Legal Interpretation: Muftis and their Fatwas*, Harvard Studies in Islamic Law (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1996), pp. 33-43; Sherman Jackson, «Taqlid, Legal Scaffolding and the Scope of Legal Injunctions in Post Formative Theory: Mutlaq and 'amm in the Jurisprudence of Shihab al-Din al-Qarafi,» *Islamic Law and Society*, vol. 3 (1996), pp. 165-92; Baber Johansen. «Legal Literature and the Problem of Change: The Case of the Land Rent,» paper presented at: *Islam and Public Law: Classical and Contemporary Studies*, edited by Chibli Mallat, Arab and Islamic Laws Series (London; Boston, MA: Graham and Trotman, 1993), pp. 29-47, and Ya'akov Meron, «The Development of Legal Thought in Hanafi Texts,» *Studia Islamica*, vol. 30 (1969), pp. 73-118.

إلى نتائجهم الخاصة[٦٦]. (٣) مجتهد في المذهب وهو مؤهل للقيام بالاجتهاد في قضايا لم تعالَج من قبل إمام المذهب على الرغم من أنه اتبع المنهجية نفسها للوصول إلى الحكم و(٤) المرجِّح وهو يشبه النوع الثالث من المجتهدين ويقرّر الرأي في قضايا معيّنة لكنه ليس مقيّداً بمذهبه الخاص (انظر الترجيح أدناه).

في المقابل يقسم وهبة الزحيلي الاجتهاد الحديث إلى ثلاث فئات: (١) الاجتهاد البياني وهو يوضح قواعد الشريعة كما هي ممثَّلة في النصوص الأولية. (٢) الاجتهاد القياسي وهو يستنبط قواعد جديدة في قضايا ليس فيها نصوص من القرآن أو السنة. (٣) الاجتهاد الإصلاحي وهو يستخلص قواعد جديدة بناء على حكم مبني بدوره على مبادئ المصلحة أو الاستصلاح[٦٧]. ويعرّف الدريني أيضاً ثلاثة أنواع من الاجتهاد هي: (١) الاجتهاد في النصوص. (٢) الاجتهاد في تطبيق هذه النصوص. (٣) الاجتهاد في قضايا ليس لها نظير واضح في النصوص[٦٨]. ويميّز الشيخ يوسف القرضاوي بين نوعين من الاجتهاد الحديث: الاجتهاد الانتقائي والاجتهاد الإنشائي[٦٩]. النوع الأول (الانتقائي) مساوٍ للاجتهاد المذهبي المذكور أعلاه حيث يقرّر المجتهد الرأي الراجح من بين كل المذاهب. والاجتهاد الإنشائي يقتضي استنباط قواعد مستحدَثة في الإجابة عن الأسئلة. وهذا النوع يقابل الاجتهاد الجزئي حيث يمارس المجتهد الاجتهادَ مستخدماً طريقتين رئيستين (أ) التوسّع في رأي معيّن لأخذ ظروف جديدة

---

(٦٦) يشير أبو زهرة إلى أن عدداً من تلاميذ ابن حنبل ومالك والشافعي ينتمون إلى هذه الفئة. وكان هناك آخرون وصفوا في البداية على أنهم مجتهدون أحناف اعتبروا لاحقاً مجتهدين مستقلين لأنهم ابتعدوا عن المناهج التي طبقها أبو حنيفة، انظر: محمد أبو زهرة، **أصول الفقه** (القاهرة: دار الفكر العربي، ١٩٥٧)، ص ٣٨٥.

(٦٧) وهبة الزحيلي، **الوسيط في أصول الفقه الإسلامي** (بيروت: دار الفكر، ١٩٦٩)، ج ٢، ص ١٠٤٠ ـ ١٠٤١.

(٦٨) محمد فتحي الدريني، في: **إشكالات الفكر الإسلامي المعاصر**، سلسلة الفكر الإسلامي المعاصر؛ ١ (فاليتا: مركز دراسات العالم الإسلامي، ١٩٩٩)، ص ١١٠ ـ ١١١، وهناك تصنيفات أخرى مثل الاجتهاد الاستحساني والاجتهاد المقاصدي أيضاً تتحدث عن الاجتهاد المعاصر، انظر: رحال، **معالم وضوابط الإجتهاد عند شيخ الإسلام ابن تيمية**، ص ٨٩.

(٦٩) يوسف القرضاوي، **الاجتهاد المعاصر بين الانضباط والانفراط** (بيروت: المكتب الإسلامي للطباعة والنشر، ١٩٩٨)، ص ٤٥.

في الاعتبار. (ب) صياغة قواعد جديدة للتعامل مع قضايا مستجدّة من مثل الأمور التقانية.

ويرى الشيخ القرضاوي إمكانية اجتماع هذين النوعين من الاجتهاد: الإنشائي والانتقائي. لكن يتوجب على المرء أن يلاحظ، أن كلاً من الفقهاء المعاصرين والتقليديين يتفقون على إمكانية ممارسة الاجتهاد بمنهجية تجمع بين عدة طرق. ويؤكد ابن تيمية، على سبيل المثال، أن القيام بالاجتهاد الشامل ممكن فقط عن طريق جمع أنواع مختلفة من طرق الاجتهاد[٧٠]. وفي مثل هذه الحالات، يقيس المجتهد القواعد المتصلة بقضايا معينة ثم يكمّلها باجتهاد جديد. يمكن أن نجد مثالاً جيداً على ذلك في فتوى صادرة عن هيئة الفتوى في الكويت. اختار المجلس بعض الآراء التقليدية المتصلة بمسألة الإجهاض وأضاف إليها عناصر جديدة بناء على تكنولوجيا حديثة لم تكن متاحة في الماضي. جاء في هذه الفتوى الصادرة في يوم ٢٩ أيلول/ سبتمبر ١٩٨٤:

«يُحظر على الطبيب إجهاض امرأة حامل أتمت مائة وعشرين يوماً من حين العلوق، إلا لإنقاذ حياتها من خطر محقق من الحمل، ويجوز الإجهاض برضا الزوجين إن لم يكن قد تم للحمل أربعون يوماً من حين العلوق، وإذا تجاوز الحمل أربعين يوماً ولم يتجاوز مائة وعشرين يوماً لا يجوز الإجهاض إلا في الحالتين التاليتين:

ـ إذا كان بقاء الحمل يضر بصحة الأم ضرراً جسيماً لا يمكن احتماله أو يدوم بعد الولادة.

ـ إذا ثبت أن الجنين سيولد مصاباً على نحو جسيم بتشوه بدني أو قصور عقلي لا يرجى البرء منهما.

وهذان الشرطان مبنيان على أدلة تجريبية جُمعت في عمليات مراقبة للمراحل الأولى لنمو الجنين»[٧١].

---

(٧٠) ابن تيمية، **الفتاوى الكبرى**، ج ٢٢، ص ٣٢٩، والشاطبي، **الموافقات في أصول الأحكام**، ج ٢، ص ٦٤ ـ ١١٩.

(٧١) القرضاوي، المصدر نفسه، ص ٤٥.

رابعاً: التقليد والمذهب الفقهي

يحافظ المفتون الوهابيون المعاصرون من هيئة كبار العلماء واللجنة الدائمة معاً على تطلّعات أسلافهم في الرفع من شأن الاجتهاد ورفض التقليد الأعمى[٧٢]. وفوق ذلك بالنسبة إلى وهابيي العصر الحديث التقليد الأعمى قد يقود إلى الكفر أو الفسق أو الشرك فعلى سبيل المثال رُفعت دعوى إلى اللجنة الدائمة زعمت أن إمامي الحرمين المكي والمدني كفّرا المقلّدين. وفي ردّ مُذهل، لم يُنكر المفتون في اللجنة الدائمة إمكانية أن يفضي التقليد إلى الكفر: «ليس كل تقليد كفراً بإطلاق أو فسقاً أو شركاً، بل الصواب أن في حكمه تفصيلاً»[٧٣].

ويظهر أن المفتين الوهابيين المعاصرين، الذين يتبعون خطوات ابن تيمية أكثر دراية بحقيقة أن التقليد الأعمى قد يؤدّي إلى الهرطقة[٧٤]. ويجب أن نلاحظ أن التقليد الأعمى كان مرفوضاً من قبل ابن تيمية وتلميذه ابن قيم الجوزية، فهذا ابن تيمية يرى:

«يجبل الإنسان على دين أبيه أو سيده أو عرقه وهو يتبع كطفل دين أبيه... ومن ينحرف عن اتباع القرآن والسنة، من الانقياد لله والرسول إنما هو يرتد إلى ما كان عليه أبيه أو عرقه، إنما هو يعود إلى الجاهلية.

---

(٧٢) التقليد بمعناه الحرفي يعني «وضع شعار في عنق الأنعام للدلالة على أنها هدي»، وعرّف العالم ـ المصحح: أبو المعالي فقيه شافعي وليس مالكياً كما ذكر في الكتاب، وهو إمام الحرمين ـ أبو المعالي الجويني (ت. ١٠٨٥) التقليد على أنه التقليد في علم معيّن للافتقار إلى الحجة القوية والمرجّح. انظر: Hallaq, *Authority, Continuity, and Change in Islamic Law*, pp. 182-201.

(٧٣) الدويش، **فتاوى اللجنة الدائمة للبحوث العلمية والإفتاء والدعوة والإرشاد**، ج ٥، ص ٣١.

(٧٤) الرفض الحنبلي للتقليد الأعمى وصل قمته في قول ابن تيمية: من يطلب تقليد إمام ما يجب أن يقسم على أن يتوب وإن رفض فإنه يقتل» انظر: ابن تيمية، **الفتاوى الكبرى**، ج ٤، ص ٦٢٥ والميل إلى رفض التقليد الأعمى وتفضيل الاجتهاد معروف بين الشراح والمدارس الفكرية. فعلى سبيل المثال تساءل ابن حزم (ت. ١٠٦٤) عن أصالة التقليد الأعمى عندما تحدى أولئك الذين يدعمون التقليد في أن يذكروا اسم شارح أو عالم من علماء العصور الوسطى ممن قبل فتاوى سلفه من دون نقد أو تقييم، وأجاب أن مثل هذا الشخص لم يوجد حتى في صحابة النبي (ﷺ) والتابعين وتابعي التابعين. وأضاف أن أمثال هؤلاء المقلدين ينبغي أن يعرفوا أنهم استحدثوا بدعة في الإسلام، انظر: محمد يوسف موسى، **تاريخ الفقه الإسلامي**: **عصر نشأة المذاهب** (القاهرة: دار المعارف، ١٩٦٤)، ص ٧٨.

وبطريقة مشابهة، من في تعامله مع قضايا معينة، توصل إلى معرفة الحق الواضح الذي أنزله الله على نبيه وبعدها ينحرف عنه لأهوائه فإنه غير جدير وسيحصل على العقاب»[(٧٥)].

وبحسب اللجنة الدائمة، يقسم التقليد إلى أربع فئات: (١) التقليد المستقل الذي يقوم به شخص قادر على الاجتهاد أي استخلاص قواعد من المصادر النصية المقدسة - وهو محرّم لأنّه يتعارض مع إجماع المسلمين كما تفسره اللجنة الدائمة (انظر أصول الفقه آنفاً). (٢) تقليد من جانب شخص ماهر في الاجتهاد لكنه يقلّد مجتهدين آخرين عوضاً عن إصدار أحكام جديدة يستنبطها باجتهاده الخاص بالرجوع إلى القرآن والسنّة وآراء السلف والإمام أحمد ـ وهذا تقليد تنكره اللجنة الدائمة أيضاً. (٣) تقليد الإنسان المسلم العادي غير المؤهل لاستنباط الأحكام بجهوده الخاصة، وفي هذه الحالة هو ملزم بتقليد مجتهد حاذق عملاً بالآية ٤٣ من سورة النحل: **﴿فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لا تَعْلَمُونَ﴾** وأخيراً (٤) تقليد الآباء والقادة والحكام وهذا محرم أيضاً[(٧٦)].

والمقاربة الوهابية للتقليد تشبه مقاربة أسلافهم من حيث إنهم لا يحرّمون التقليد بالجملة، لكنهم يجيزون اللجوء إليه بالحد الأدنى. وهذا واضح في إجازتهم فئة واحدة فقط من فئات التقليد (انظر الفئة ٣ أعلاه). ويصدق هذا في حالات يكون فيها المسلم عاجزاً عن استنباط الأحكام من المصادر بجهده الخاص، ويتوجب عليه أن يبحث عن مفتٍ معروف بعلمه وجدارته وتقواه وصلاحه[(٧٧)].

ويميّز الوهابيون بين التقليد والاتباع: فالمقلّد يلتزم بإمام أو بمذهب، بينما يمتثل المتّبعُ لقواعد النبي وتصرفاته كما هي مبينة في السنّة النبوية

---

(٧٥) ابن تيمية، المصدر نفسه، ج ١١، ص ٢٤٠. ولمزيد من الاطلاع على التقليد في المعتقدات التقليدية لابن قيم الجوزي،. انظر: ابن قيم الجوزية، **إعلام الموقعين عن رب العالمين**، ج ٢، ص ١٦١ ـ ٢٣٧.

(٧٦) الفتوى الرقم (١١٢٩٦) التي أصدرها الشيخ ابن باز (رئيس) وعبد الرزاق عفيفي وعبد الله بن الغديان، انظر: الدويش، **فتاوى اللجنة الدائمة للبحوث العلمية والإفتاء والدعوة والإرشاد**، ج ٥، ص ٢٩ ـ ٣١.

(٧٧) المصدر نفسه، ج ٥، ص ٢٩ ـ ٣٣ و٥٣.

الشريفة. وبحسب الشيخ ابن باز، دليل الاتباع ما جاء في الآية ٣١ من سورة آل عمران: **﴿قُلْ إِنْ كُنْتُم تُحِبُّونَ اللهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللهُ وَيَغْفِرْ لَكُمْ ذُنُوبَكُم واللهُ غفورٌ رحيمٌ﴾.**

لهذا بيّن النبي للمسلمين في خطبة الوداع أن طاعة ما أمر به النبي (ﷺ) يجب أن تكون مطلقة ومن دون تشكيك: «تركت فيكم ما لن تضلوا بعده إن اعتصمتم به أبداً كتاب الله عز وجل وسنة نبيه»[٧٨]. باختصار، كل العقائد والأقوال والأفعال والأخلاق التي تناقض السنّة مرفوضة[٧٩].

ومحاولة التمييز هذه بين الاتباع القائم على النصوص والتقليد الأعمى موجودة في معظم الكتب الوهابية الرئيسة[٨٠]. بالإضافة إلى القرآن يُستدَّل بالأحاديث النبوية الصحيحة بشكل واسع، وهي وصايا رسول الله (ﷺ) إلى كبار الصحابة. وفي أمثال هذه القضايا، لا يقدم الوهابيون أسئلتهم على أنها أعمال تقليد ولكن على أنها مجرد بحث عن دليل نصي. ولهذا بحسب الوهابيين المعاصرين، ما يميز الاتباع بوصفه اجتهاداً عن التقليد أن الأول يقوم على دليل نصي شكّل فتوى من مفتٍ بينما يشير التقليد إلى رأي أو فتوى ليست مدعومة بدليل بالطريقة نفسها. وهم يتغاضون عن حقيقة أن التقليد المشكوك أو المطعون فيه ربما يكون نتيجة محتومة للالتزام الحرفي عينه الذي يثمّنه الوهّابيون عالياً. في النهاية البحث عن الدليل النصّي يُفضي إلى لجم التقليد الذي لا لزوم له. عندئذٍ سيجد السائل نفسه، أياً يكن تمسكه بالمصادر الأصلية، ملزماً بالقبول بتقليد أعمى، متبنياً، بشكل ظاهري، دليلَ فقيه في مسألة تتجاوز مدى معرفته. وبفعل ذلك، فإن السائل يصبح منفّذاً بحكم الأمر الواقع.

وهذا يقود إلى ميل نحو المذاهب الفقهية السنية الأربعة وهو ميل منسجم مع الأعراف القانونية والفقهية التي وضعها الملك عبد العزيز في

---

(٧٨) الشويعر، **مجموع فتاوى ومقالات متنوعة**، ج ١، ص ١٨٧ ـ ١٨٨ وج ٤، ص ١٦٦. وحول «الاتباع»، انظر: ابن قيم الجوزية، المصدر نفسه، ج ٢، ص ١٦٤ ـ ١٦٨.

(٧٩) الشويعر، المصدر نفسه، ج ١، ص ٢١١ ـ ٢٤٣.

(٨٠) انظر: Commins, *Islamic Reform: Political and Social Change in Late Ottoman Syria*, pp. 49-70.

بداية عشرينيات القرن العشرين، ففي آب/أغسطس ١٩٢٧، أعلن ابن سعود غداة تأسيس نظام المحاكم الشرعية السعودي ما يأتي:

ما هو المذهب الفقهي الذي ستتبعه المحاكم؟ هل هو قاصر على مذهب معين عوضاً عن ذلك فإن المحاكم تصدر الأحكام بحسب ما يظهر أنه يمكن أن يُطبق في أي مذهب من المذاهب وليس هناك فرق بين مذهب ومذهب[٨١].

وهذا الخط الفكري فصّل في خطاب عام ألقاه الملك ابن سعود عام ١٩٣٤:

لا نطيع ابن عبد الوهاب ولا أي شخص آخر، ما لم يكن ما يقوله مصادقاً بشكل واضح مع كتاب الله وسنة النبي، الله خلقنا، خلقني وآبائي وأسلافي والدعاة والعلماء، بحسب ما ورد في القرآن والسنة... وأينما وجدنا دليلاً قوياً في أي من المذاهب الفقهية الأربعة، فإننا نشير إليه ونتمسك به. وحيث تجلى الدليل القوي فإننا نتبنّى رأي الإمام أحمد ابن حنبل[٨٢].

أكّدت المادة (٦) من دستور الحجاز أولوية القرآن والسنّة وتنصّ على أن: التشريع في مملكة الحجاز سيتوافق مع كتاب الله وسنة نبيه (ﷺ) وأعمال صحابة النبي (ﷺ) وأتباعه الأنقياء[٨٣]. وكذلك نجد أيضاً أن المادة (٤٨) النظام الأساس للحكم لسنة ١٩٩٢ تقول: «تطبق المحاكم على القضايا المعروضة أمامها أحكام الشريعة الإسلامية وفقاً لما دلّ عليه الكتاب والسنة وما يصدره ولي الأمر من أنظمة لا تتعارض مع الكتاب والسنة» ونجد في المادة (٤٥) أن: «مصدر الإفتاء في المملكة العربية كتاب الله تعالى وسنة رسوله (ﷺ)»[٨٤].

(٨١) **أم القرى** (٥ آب/أغسطس ١٩٢٧).

(٨٢) منير العجلاني، **تاريخ مملكة في سيرة زعيم: فيصل ملك المملكة العربية السعودية وإمام المسلمين** (بيروت: دار الكتاب العربي، ١٩٦٨)، ص ٩٩.

(٨٣) J. N. D. Anderson, *Islamic Law in the Modern World* (London: Athlone Press, 1976), p. 83.

(٨٤) المرسوم الملكي رقم ٩٠/أ الصادر في آذار/مارس ١٩٩٢.

ولفهم أفضل لهذه المصادر المقدسة، ينبغي للمرء أن يبحث عن أفضل تفسير بدراسة «طرق الاستدلال» المعتمدة في المذاهب المختلفة. ربما ينتسب المرء إلى مذهب معين كي ينتفع من مبادئه وتوجّهاته لكنه قد يتحوّل إلى مذهب آخر ويتبنّى وجهات آراء معيّنة فيه عندما يظهر أنها أكثر ملاءمة لقضايا قانونية معينة[٨٥]. ومع ذلك، التمسك بمذهب معيّن وتجاهل رأي صحيح معتمد في مذهب أمر غير مقبول[٨٦]؛ أي إن دار الإفتاء السعودية تؤيد الجمع بين المذاهب في التفسير وترفض التقيد بمذهب معين، وهي ترى أنه ليس هناك من سبب يحمل المسلم على إلزام نفسه بمجموعة معينة من المحدِّدات[٨٧]. وبحسب اللجنة الدائمة، المفسر المبدع ليس ملزماً برأي معين لمذهبه إن اكتشف صحة رأي في مذهب آخر. وبخصوص مسألة فقهية ما، لا يليق تفضيل المرء مذهبه على مذهب آخر، إن كان رأي المذهب الآخر أصحّ. فالمفسر ينبغي دائماً أن يسعى جاهداً لاستبيان الحقيقة لذاتها. لهذا ينبغي للباحث عن الحق وإن كان ينسب نفسه إلى مذهب فقهي معين، ألا يُلزم نفسه باتباعه حين يكون الحق في رأي مذهب آخر[٨٨]. وهذا هو الأهم في المنهجية الوهابية المعاصرة للقيام بالترجيح (انظر أدناه).

والميل الوهابي إلى التنقل بين المذاهب واضح أيضاً في الإحالات المتكررة إلى المذاهب الأربعة في بحوث وفتاوى اللجنة الدائمة (انظر

---

(٨٥) العثيمين، **الأصول من علم الأصول**، ص ٩٧ ـ ١٠٤.

(٨٦) انتقد بعض العلماء المعاصرين هذا الاتجاه، المعروف باللامذهبية وردّ الشيخ محمد سعيد رمضان على هذا الاتجاه في كتابه **اللامذهبية**. وهو يقارن الفقه الإسلامي بالطب: «فإذا كان طفل ما مصاب بمرض خطير» فإنه يتساءل «هل ينظر الوالدان في كتب الطب للحصول على التشخيص الصحيح والعلاج أم يذهبون إلى طبيب ممارس مدرب؟» يفرض العقل الخيار الأخير. ويصدق الأمر نفسه في أمور الدين، التي هي، في الحقيقة، ليست أقل أهمية وليست أقل خطورة، وسيكون من الغباء وعدم المسؤولية للإنسان العادي أن يحاول فحص المصادر بنفسه، بمعنى أن يتصرف كمفتٍ، عوضاً عن ذلك ينبغي له أن يعترف بأولئك الذين قضوا حياتهم في دراسة السنة وأصول الفقه على أن يكون على خطأ، انظر: محمد سعيد رمضان البوطي، **اللامذهبية أخطر بدعة تهدد الشريعة الإسلامية** (دمشق: مكتبة الفارابي، ١٩٧٠)، ص ٢٦.

(٨٧) الدويش، **فتاوى اللجنة الدائمة للبحوث العلمية والإفتاء والدعوة والإرشاد**، ج ٥، ص ١ و٢٨ ـ ٢٩، والفريدان، **المنتقى من فتاوى فضيلة الشيخ صالح بن فوزان بن عبد الله الفوزان**، ج ٢، ص ٢١٣.

(٨٨) الدويش، المصدر نفسه، ج ٥، ص ٤٢.

الفصل السادس) وفي المؤلفات الفقهية، وفي المساجد والجامعات وفي إعادة النشر المستمرة للمؤلفات الوهابية[٨٩]. بالاعتراف بإسهامات المذاهب الأربعة، أظهر الوهابيون المعاصرون أكثر من علامة على التحرر من قيود المذهب الحنبلي التي كانت سائدة في الماضي. ويؤكد مع ذلك الوهابيون أنهم لا يقبلون آراء إمام ما بشكل بديهي مبدئي، بما أن أياً من الأئمة الأربعة لم يُلزم أتباعه بمذهبه الخاص. ويقبل الأئمة جميعهم بالنصوص التقليدية، ويسعون للعمل بحسب القرآن والسنة ولا يعتبرون آراءهم مقدسة. وبحسب الوهابيين، الأمر الذي تشترك فيه المذاهب جميعاً هو إحساسهم المشترك بالخضوع للمصادر النصية الأولية للشريعة الإسلامية.

ومع ذلك فإن المذهب الحنبلي، كما فسّره وشرحه ابن تيمية وتلاميذه، لا يزال مفضلاً من طرف دار الإفتاء عند غياب دليل قوي قاطع في غيره. ويُفضّل المذهب الحنبلي لأنه أبعد من أن يسمّى مذهباً، إذا جاز القول من المذاهب السنيّة الثلاثة الأخرى، أي إن أحمد بن حنبل يعتبر محدِّثاً أكثر منه مؤسس مذهب فقهي[٩٠]. سعى الإمام أحمد للعودة إلى المصادر الأساسية (أي الرجوع إلى القرآن والسنّة والأقوال التي اتفق عليها صحابة النبي (ﷺ))[٩١]. كما إنّ المصادر الحنبلية متاحة بسهولة ويسهل اقتباس الأدلة الفقهية منها. لذلك تنصح لجنة الإشراف القضائي للقضاة بالرجوع إلى الشراح الحنابلة، مثل **المنتقى** و**الإقناع**. وإذا لم يتوافر هذان الشرحان لسبب ما، تلجأ المحاكم إلى كتابي **الزاد** و**الدليل**. وفي ما عدا ذلك ينبغي للقاضي البحث في مصادر حنبلية أخرى واختيار الرأي المعتمَد. واليوم هناك ستة كتب معترف بها كمصادر معتمدة في المذهب الحنبلي تُستخدم في الفقه الوهابي المعاصر[٩٢] وهي:

---

(٨٩) المصدر نفسه، ج ٥، ص ٣١ ـ ٣٣.

(٩٠) Hurvitz, *The Formation of Hanbalism: Piety into Power*, p. 105.

(٩١) بخصوص الفقه الحنبلي، انظر: المصدر نفسه، ص ١٠٣ ـ ١١٢؛ بكر بن عبد الله أبو زيد، **المدخل المفصل إلى فقه الإمام أحمد بن حنبل** (الرياض: دار العاصمة، ١٩٩٧)، ص ٥١٧ ـ ٥٣٧، وعبد الله بن عبد المحسن التركي، **أصول مذهب الإمام أحمد ـ دراسة أصولية مقارنة** (الرياض: مكتبة الرياض الحديثة، ١٩٧٧).

(٩٢) Solaim Soliman, «Constitutional and Judicial Organization in Saudi Arabia,» (Ph.D Dissertation, Johns Hopkins University, 1970), p. 95.

١ . **الشرح الكبير** لعبد الرحمن بن قدامة .

٢ . **منتهى الإرادات** للفتوحي .

٣ . **المغني** لابن قدامة .

٤ . **كشاف القناع عن متن الإقناع** لمنصور البهوتي .

٥ . **شرح منتهى الإرادات** لمنصور البهوتي .

٦ . **الإقناع** لموسى الحجاوي[٩٣] .

مبدئياً فإن هذه المصادر ذات أهمية للمحاكم الشرعية ويصدق الأمر ذاته الآن على دار الإفتاء أيضاً، ونظراً إلى أن الإفتاء والقضاء يؤديان دوراً تكاملياً[٩٤] . لهذا فإن دار الإفتاء تحافظ بدرجة أو بأخرى على المصادر الوهابية التقليدية بوصفها مصادر ملزمة لشرح مقاصد الشريعة. وعلى الرغم من أنّ هذه المصادر الستة لا تزال بشكل أساس صحيحة توسّع المفتون المعاصرون في استخدام مصادر حنبلية أخرى لتشمل بشكل أساس مؤلفات ابن تيمية وتلميذه ابن قيم الجوزية. وأشار عضو هيئة كبار العلماء الشيخ صالح الغصون إلى أن الوهابيين يتبعون مذهب ابن تيمية (يدعونه شيخ الإسلام) وابن قيم الجوزية مستخدمين أصولهما وفقههما المفصلين[٩٥] . وبحسب الشيخ الغصون المصدر الأكثر أهمية لفهم أصول الفقه الوهابية المعاصر هو كتاب **أعلام الموقعين** وهو كتاب لابن القيم[٩٦] .

---

(٩٣) المصدر نفسه، ص ٩٧ ـ ٩٨؛ فؤاد حمزة، **البلاد العربية السعودية** (الرياض: مكتبة النصر الحديثة، ١٩٦٨)، ص ١٩٧، وفؤاد عبد السلام الفارسي، **الأصالة والمعاصرة: المعادلة السعودية** (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٢)، ص ٥٩.

(٩٤) انظر على سبيل المثال: Frank E. Vogel, «The Complementarity of Ifta' and Qada': Three Saudi Fatwas on Divorce,» in: Masud, Messick and Powers, eds., *Islamic Legal Interpretation: Muftis and their Fatwas*, pp. 262-269.

وحول النظام القضائي السعودي، انظر على سبيل المثال: حامد عبد الرحمن أبو طالب، **النظام القضائي في المملكة العربية السعودية** (القاهرة: دار الفكر العربي، ١٩٨٤)، و Vogel, *Islamic Law and Legal System: Studies of Saudi Arabia*.

(٩٥) الدويش، **فتاوى اللجنة الدائمة للبحوث العلمية والإفتاء والدعوة والإرشاد**، ج ٣، ص ٣٤٤ و Vogel, *Islamic Law and Legal System: Studies of Saudi Arabia*, pp. 165-166.

(٩٦) المصدر نفسه. يقترح الشيخ ابن عثيمين كتباً فقهية أخرى في مجموع الفتاوى مثل **آداب المشي إلى الصلاح** لمحمد بن عبد الوهاب و**عمدة الفقه** لابن قدامة، انظر: عبد الله بن صالح =

وهناك مصادر أخرى مهمة للفتاوى وهي القائمة على الدليل التجريبي. والمفتون السعوديون المعاصرون، مثل معظم العلماء الآخرين ليست لديهم معرفة واسعة بالأمور العلمية الحديثة أو الأمور التقانية، لهذا، كما ذكرنا في الفصل الثاني، فإن اللجنة الدائمة تستعين أحياناً بخبراء من خارجها. وبشكل عام يورد المفتون الدليل العلمي الحديث كأداة إثبات عوضاً عن أن يكون الدليل الوحيد للحكم الشرعي. ويُستدَلّ بالدليل الطبي بعبارات شديدة العمومية وفي المسائل المتعارف عليها على نطاق واسع فقط، مثل: خطر الإدمان على الكحول أو على حقيقة أن مني الرجل يملك صفة واهبة للحياة[٩٧]. ففي مثل هذه القضايا، ربما تُعتبر استشارة خبير غير ضرورية، لكنّ اللجنة الدائمة استدلت في الماضي بمصادر علمية حديثة أو طبية معينة كمصادر لتوضيح الحكمة الأساسية من ممارسات إسلامية ما، حيث لا يتوافر دليل من خبير.

خامساً: المنهجية: الترجيح وتقييم الدليل

يشكّل تحديد الرأي الراجح وتقييم الدليل معاً الأساس للمنهجية الشرعية الوهابية المعاصرة. ويعرف الترجيح عملية: «تقرير الراجح» التي يزن بموجبها المجتهد الأدلة المتعارضة[٩٨]. يقول حمد الفريان، وكيل وزارة العدل السابق:

... يجب على كل عالم أن يقرر ترجيح الحكم، بمعنى أن يمارس الترجيح... مستخدماً دليلاً تقييمياً. والمرء قد يغامر انطلاقاً من ذلك لتعلم الأدلة المناسبة والتمسك بما يرد في مذاهب أخرى لكن ينبغي للمرء أن يستخدم مناهج مذهبه. والآن، في المقابل، يفترض العلماء وجود نقطة محورية مستقلة تنطلق منها آراء كل المذاهب ويمكن الوصول

= العثيمين، **مجموع فتاوى ورسائل فضيلة الشيخ محمد بن صالح العثيمين**، ٢٠ ج (الرياض: مؤسسة الشيخ محمد بن صالح العثيمين، ٢٠٠٠)، فصل «باب العلم».

(٩٧) انظر دراسات حالة في الفصل السادس من هذا الكتاب.

(٩٨) الدويش، المصدر نفسه، ج ٥، ص ٢٧ ـ ٤٦؛ والفريدان، **المنتقى من فتاوى فضيلة الشيخ صالح بن فوزان بن عبد الله الفوزان**، ج ٥، ص ٣٦٥ ـ ٣٦٨، والعثيمين، **الأصول من علم الأصول**، ص ٩٧ ـ ١٠٤.

إليها وتقييمها والترجيح يتمّ فيما بينها.. وهذا من دون إعلان نفسه مجتهداً مطلقاً(٩٩).

ويدعي فوجل أن أحد أهم الأهداف الرئيسة للتعليم الشرعي في الجامعات السعودية تخريج علماء قادرين على ممارسة الاجتهاد بمستوياته المختلفة كما هو واضح في المناهج الدراسية في كليات الشريعة الثلاث في المملكة (في جامعة محمد بن سعود في الرياض وجامعة أم القرى في مكة والجامعة الإسلامية في المدينة وفي المعهد العالي للقضاء)(١٠٠). فالكليات تصنع خريجين مؤهلين ليكونوا قضاة ومفتين في المستقبل بتزويدهم بأدوات الاجتهاد والقدرة على الترجيح. وهي تدرّس المذاهب الأربعة وأصول الفقه وممارسة الترجيح(١٠١).

لكن لا يُسمَح بممارسة الترجيح إلّا حين التعامل مع القضايا الظنية أي في القضايا التي تفتقر إلى أدلة نصية كافية أو وجود طرق الرواية المعتمدة. والمرجِّح (الشخص الذي يقوم بالترجيح) يعمل عادة في قضايا فيها آراء متعددة، وهو ما يوجب المقارنة بين تلك الآراء بالنسبة إلى رواياتها وبالنسبة إلى معتمديها وأدلّتهم. وينبغي إنجاز ذلك باستخدام ثلاثة مؤشرات رئيسة هي:

(١) قوة الدليل، أي صحة المصدر الشرعي المشار إليه. فعلى سبيل المثال، الرأي القائم على مصدر نصي أولي مقدّم على حكم معتمد على رأي مستقل لفقيه.

(٢) متن أولي، ولهذا المؤشر عدد كبير من المميزات والتصنيفات في المؤلفات الفقهية وفي كتب أصول الفقه(١٠٢).

---

(٩٩) نقلاً عن: Vogel, *Islamic Law and Legal System: Studies of Saudi Arabia*, pp. 78-79.

(١٠٠) المصدر نفسه.

(١٠١) المصدر نفسه.

(١٠٢) يقدم وائل حلاق قائمة بـ ١٧٣ شكلاً من أشكال الترجيح قائمة على أساس ملاحظات الآمدي. ويعدد بعض أهم الأنواع كما يأتي: (١) قول صِيغ بلغة ثابتة ومتسقة يرجَّح على قول لغته غير متسقة ومضطربة.. فالنص الذي يصاغ بلغة غير متسقة يقود إلى تفسيرات مختلفة ويعكس عدم الدقة في روايته. (٢) نص تظهر فيه القاعدة الفقهية كاملة وبشكل واضح مقدَّم على نص آخر قاعدته مقتضبة للغاية أو أشير إليها بشكل عرضي. (٣) [له علاقة بالفئة السابقة] قول أو نص حجته قاعدة =

(٣) مدى توافق رأي معين مع ظروف جديدة، وهي مشكلة غالباً ما يواجهها الفقهاء المعاصرون.

وحقيقة أن الفقهاء الوهابيين لا يقيدون أنفسهم بمذهب معين تدعم استخدام الترجيح. فكل فقيه مسؤول عن تقييم الأدلة وصياغة آرائه الخاصة. ومع ذلك، إذا وجد فقيه آراء أي مذهب تتعارض بشكل واضح مع الدليل المقدم، فينبغي أن يرفضها.

أما بخصوص تقييم الدليل ويسمى أيضاً «تقييم البرهان» فإنّه حاسم، ولا سيما بالنسبة إلى القضاة والمفتين الذين يجب أن يقيموا أحكامهم أو آراءهم على دليل قاطع. فيكتب الشيخ ابن باز موضحاً: ليس المهم ما إذا كانت الفتوى قد صدرت من مفتٍ واحد أو مجموعة مفتين. إنما المهم هو الدليل ودرجة صلته بموضوع الفتوى[١٠٣]. وعند اختلاف الفقهاء يلجأ المفتي إلى الطريقة الآتية:

«أما مسائل الخلاف فمنهجي فيها هو ترجيح ما يقتضي الدليل ترجيحه والفتوى بذلك سواء وافق ذلك مذهب الحنابلة أم خالفه، لأن الحق أحق بالاتباع وقد قال الله عز وجل: **﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُوْلِي الأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِنْ**

= فقهية مقدم على نص آخر ذُكِر، أشير فيه إلى القاعدة عرضاً. (٤) نص خُصّصت فيه لغته العامّة بطريقة اتفق الفقهاء على أنه مقدَّم على نص آخر تخصيصه محلّ خلاف. (٥) نص يحتوي على استخدام حقيقي يرجح نصاً يحتوي على استخدام مجازي. (٦) نص عُبّر عنه بلغة قاطعة ترجح نص آخر لغته مضطربة. (٧) نص يعكس إجماع الأمة مقدَّم على نص يعكس إجماع الفقهاء فقط. والمنطق نفسه يفرض تقديم إجماع الصحابة على إجماع التابعين مما يعني أن إجماع المجتهدين المتوفّين مقدَّم على إجماع المعاصرين. (٨) النص الذي يشمل معلومات إضافية مقدَّم على الذي أغفل تلك المعلومات. انظر: Hallaq, *Authority, Continuity, and Change in Islamic Law*, pp. 127 and 130-131.

ولمزيد من الاطلاع على الترجيح، انظر: أبو زهرة، **أصول الفقه**، ص ٣٥٠ ـ ٣٦٥؛ محمد سليمان عبد الله الأشقر، **الفتيا ومناهج الإفتاء** (عمّان: دار النفائس، ١٩٩٣)، ص ٥٨ ـ ٦٠، و Bernard Weiss, *The Search for God's Law: Islamic Jurisprudence in the Writings of Sayf al-Din al* Amidi (Salt Lake City: University of Utah Press, 1992), pp. 729-739.

(١٠٣) ورد في: عبد الرحمن بن عبد العزيز الشلهوب، **النظام الدستوري في المملكة العربية السعودية بين الشريعة الإسلامية والقانون المقارن** (الرياض: مكتبة فهد الوطنية، ١٩٩٩)، ص ٢١٩.

﴿كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الآخِرِ ذَٰلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلاً﴾ [النساء: ٥٩][١٠٤].

ونلاحظ أن الترجيح معترف به من طرف علماء معاصرين آخرين باعتباره وسيلة منهجية أساسية للاجتهاد. فعلى سبيل المثال، دعا الشيخ يوسف القرضاوي إلى توسيع نطاقه بممارسته خارج المذاهب الأربعة لا من خلالها فقط، بل بحسب القرضاوي، يمكن تطبيق الترجيح على آراء الصحابة والتابعين بل تابعي التابعين[١٠٥]. واعتبر أنه من الخطأ الاعتقاد بأن آراءهم أقل شأناً من آراء الأئمة العظام الأربعة: أبي حنيفة ومالك بن أنس والشافعي وأحمد بن حنبل. ولهذا فإن القرضاوي يوسع ممارسة الاجتهاد عن طريق استخدام كل الأقوال الفقهية الإسلامية بالمعنى الواسع.

ويؤكد القرضاوي أيضاً أنه حين يمارس مجتهد ما الترجيح، يتوجب عليه أن يأخذ في الاعتبار مجال خدمة هذا الرأي أهداف تلافي أذية الأفراد وتطوير المصلحة العامة على مبدأ جلب المصالح ودرء المفاسد[١٠٦]. ويرفض فكرة أن «الأول لم يترك للآخر شيئاً» وعوضاً عن ذلك يرى أنه يتوجب على المرء أن يسأل الأسئلة الآتية: كم ترك الأول للآخر؟ أو كم فاق الأواخر الأوائل؟ وبحسب القرضاوي، يجب على المجتهدين المعاصرين عدم حصر جهودهم بالقضايا الجديدة بل ينبغي لهم إعادة تقييم الآراء القائمة، ولا سيما تلك الآراء التي اعتبرت ظنية الثبوت، مثل أحاديث الآحاد أو تلك القائمة على دليل ظني الدلالة وهذا يشمل معظم النصوص القرآنية والأحاديث النبوية[١٠٧].

نختم هذا الفصل بالقول إن الواضح أن الوهابيين في يومنا الحاضر قد بقوا أوفياء لمبادئ أسلافهم بخصوص المحافظة على الالتزام الصارم بالنص

---

(١٠٤) الشويعر، **مجموع فتاوى ومقالات متنوعة**، ج ٤، ص ١٦٩.

(١٠٥) يذكر القرضاوي: عمر وعلي وعائشة وابن مسعود وابن عباس وابن عمر وزيد بن ثابت ومعاذ وأتباعهم وابن المسيب وابن جبير وطاووس وعطاء وابن سيرين والزهري والنخعي والليث ابن سعد والأوزاعي والثوري والطبري، انظر: القرضاوي، **الاجتهاد المعاصر بين الانضباط والانفراط**، ص ٢٧ ـ ٢٨.

(١٠٦) المصدر نفسه، ص ١٦، والشاطبي، **الموافقات في أصول الأحكام**، ج ٣، ص ٢٥٧، وج ٤، ص ١٩٦ و١٩٨.

(١٠٧) القرضاوي، المصدر نفسه، ص ١٦.

المقدس والنقل الصحيح، عوضاً عن الرأي السائد (العقل). بمعنى أن الفقه الوهابي المعاصر يُعطي القرآن والسنة أولوية، بشكل أساس، ويرجع إليهما في المسائل المتنوعة المطروحة قبل الرجوع إلى أي مرجع آخر. ومع ذلك فإن هذا النقاش يشير إلى تحوّلات معينة في الطريقة التي يقارب بها الوهابيون المعاصرون هذه التقاليد، كما هو واضح في أصول الفقه والانتماء إلى مذهب فكري ومنهجيات الاجتهاد والتقليد.

أما بخصوص أصول الفقه، يظهر أن أصول الوهابيين المعاصرين تخطّت الأصول الأساسية لدى الإمام أحمد وأنها تبنت الأصول السائدة في أماكن أخرى في العالم الإسلامي، ونقصد قبول الأصول الأربعة للمذاهب الثلاثة الأخرى: القرآن والسنة والإجماع والقياس. ومن المهم أن المقاربة الوهابية للقياس لا تعتمد على العلّة كسبب جلي فحسب، بل على الضرورة والمصلحة كمصادر قانونية. تتيح هذه المقاربة الاستخدام الواسع للتعليل المنطقي وتكييف الأعراف القانونية عند التعامل مع تحديات الحياة الحديثة.

وهذه المستجدات في الفقه الوهابي المعاصر مرتبطة أيضاً بالمذاهب الفقهية. ويُظهر الوهابيون المعاصرون أكثر من أمارة على عدم الاعتماد الحصري على المذهب الفقهي الحنبلي. فهم لا يدعمون الاجتهاد ويقيدون التقليد فحسب، بل يمارسون الترجيح كمعيار محدد في المقارنة بين كل المذاهب. فبالنسبة إلى الوهابيين المعاصرين، يجوز التخلّي عن رأي معتمد في مذهب معيّن عندما يجد العالم رأياً راجحاً في مذهب آخر. وهذا يعني أن الشخص الذي عنده القدرة على استنباط حكم من أدلّته لا يجوز تقييد نفسه بمذهب معين، بل يتوقع منه الاضطلاع بهذه المسؤولية شخصياً، والعاجزون عن استنباط الأحكام من الأدلة المباشرة هم من يمكنه الالتزام بأحد المذاهب. وباختيار الوهّابيين المعاصرين عدم تقييد أنفسهم بمذهب معيّن، وهو المذهب الحنبلي تحديداً، إنما هم يسعون للاستفادة من الروايات الإسلامية المنقولة بأوسع معانيها، وبالتالي يكيّفون النظام الشرعي مع تحديات الحياة الحديثة. وهذه المستجدات الشرعية تسهم في التغيرات الفعلية التي سنوضحها في الفصلين القادمين.

الفصل الخامس

البدعة في مقابل السنة: حدود التغيير

لطالما لفتت دلالات البدعة الدينية والفقهية اهتمام العلماء، الذين يركّزون على تطور الشريعة الإسلامية والمجتمعات الإسلامية المعاصرة[1]. فهذا محمد مسعود يذكر في مقالة له، تعالج تعريف البدعة في فتاوى جنوب آسيا، الجدل في البحوث الغربية حول دلالات البدعة. فعلى سبيل المثال، يقدم بعض الباحثين المتقدّمين التعريف الحديث للبدعة على أنه يحول دون الموافقة على التغير والإبداع في الإسلام، كاستخدام الأواني الفضية[2]. فهذا الاتجاه ليس مقبولاً لدى باحثين متأخرين يرون أنه لا يعكس الاتجاه الحقيقي في المجتمع المسلم الحديث[3]. فهؤلاء الباحثون المتأخِّرون يؤكدون التطور التاريخي للبدعة والميل إلى تكييف معناها بما يناسب الديناميات المتأصلة في الشريعة الإسلامية، على عكس الادعاء التقليدي بالتزمت و«الجمود»[4].

سأعاين في هذا الفصل المفهوم الإسلامي الأساس للبدعة، كما نوقش باستفاضة في المداولات الوهابية الشرعية الحديثة. وأدرس التعريف

(١) Maribel Fierro, «The Treatises against Innovations (kutb al-bida'),» *Der Islam*, vol. 62, no. 2 (1995), pp. 204-246; Muhammad Khalid Masud, «The Definition of Bid'a in the South Asian Fatāwā Literature,» *Anuales Islamologiques*, vol. 27 (1993), pp. 55-75, and Vardit Rispler-Chaim, «Toward a New Understanding of the Term Bid'a,» *Der Islam* (1991), pp. 320-328.

(٢) Masud, Ibid. p. 1.

(٣) المصدر نفسه، ص ١ ـ ٢.

(٤) Rispler-Chaim, Ibid., p. 328.

الشرعي للمصطلح وتبعات تطبيقه في الفقه الوهابي الحديث، مع التشديد على طريقة تحديد دار الإفتاء الحدود الدينية الفقهية التقليدية للمحرّم في مقابل الجائز في سياق المجتمع الحديث. وأجادل أن التعريف الوهابي الحديث للبدعة واضح وجلي، غايته واحدة ـ مفادها أن البدعة تجسّد كل ما هو محرّم في الإسلام ـ بينما تقدم السنة كل ما هو جائز، بمعنى أن البدعة هي مقابل السنة. وقبل الانطلاق من هذه المفاهيم الوهابية الحديثة للبدعة، ربما كان من المهم ملاحظة السياق الشرعي الذي في داخل إطاره يتمّ هذا النقاش. وهذه طائفة من مواقف المذاهب حيال تعريف البدعة.

أولاً: البدعة في الشريعة الإسلامية

من الناحية اللغوية، البدعة تعني «اختراع غير مسبوق»، والكلمة مشتقّة من الجذر (ب د ع)[٥]. ومع أنه ليس لهذا الجذر ذكر في القرآن، إلا أنه يظهر في أشكال مختلفة: البديع وهو من أسماء الله الحسنى، بِدْعاً وابتدعوها[٦]. ومفهوم البدعة يظهر أولاً في دلالته السلبية في أحاديث نبوية تعرّفها بأنها «محدثة أو ضلالة أو منكرة». فعلى سبيل المثال جاء في أحد الأحاديث: «فإن خير الأمور كتاب الله وخير الهدي هدي محمد وشر الأمور محدثاتها وكل بدعة ضلالة»[٧].

ومع ذلك هناك معنى إضافي إيجابي كان قد أعطي لهذه المفردة قدّمه الخليفة الثاني عمر بن الخطاب (رضي الله عنه) (ت. ٦٤٤) وكان قد قال بخصوص صلاة التراويح إنها «بدعة حسنة» وقال: «نَعِمَت البدعة هذه»[٨]. وتصريح عمر أعطى العبارة معنى فقهياً شرعياً مزدوجاً، فمن ناحية هناك المعنى السلبي المشار إليه في الحديث أعلاه وأحاديث أخرى، ومن ناحية أخرى،

---

(٥) أبو الفضل جمال الدين محمد بن مكرم بن منظور، **لسان العرب**، ١٥ ج (بيروت: دار صادر، ١٩٥٦)، ص ٦

(٦) انظر: **القرآن الكريم**، «سورة البقرة،» الآية ١١٧؛ «سورة الأنعام،» الآية ١٠١؛ «سورة الأحقاف،» الآية ٩، و«سورة القيامة،» الآية ٢٧.

(٧) أبو عبد الله محمد بن يزيد بن ماجه، **سنن ابن ماجه** (بيروت: دار الجيل، ١٩٩٨)، ج ١، ص ٧٤.

(٨) أبو الفرج عبد الرحمن بن علي بن الجوزي، **مناقب الإمام أحمد بن حنبل**، ص ٦٤.

هناك معنى إيجابي، معتمِد أساساً على قول عمر[٩]. سببت هذه الدلالة المزدوجة خلافاً شرعياً ولا سيما بين مجموعتين من الفقهاء: مجموعة أقرّت بازدواجية مدلول العبارة والمجموعة الأخرى أقرت بمعنى واحد لا ثانيَ له ـ الدلالة السلبية. بنت المجموعة الأولى آراءها، في الأغلب، على تصريح عمر، وعلى مصادر أخرى أيضاً مثل الحديث: «من سن في الإسلام سنة حسنة كان له أجرها وأجر من عمل بها من بعده... ومن سن في الإسلام سنة سيئة كان عليه وزرها ووزر من عمل بها من بعده لا ينقص ذلك من أوزارهم شيئاً»[١٠].

الإمام الشافعي (ت. ٨٢٠) (مؤسس المذهب الشافعي) وكان أحد أبرز الفقهاء الذين أقروا بالمعنى المزدوج للبدعة. وهو قسم معنى البدعة إلى جزئين أساسيين (أ) محمودة و(ب) مذمومة[١١] ثم اعتمد هذه المقاربة وطوّرها من بعده علماء الشافعية المتأخّرين من أمثال ابن عبد السلام (ت. ١٢٦٢) وأبو شامة (ت. ١٢٦٦) والنووي (ت. ١٢٧٧) والسيوطي (ت. ١٥٠٥)[١٢].

ولقد أقام ابن عبد السلام تفسيره الشرعي للبدعة على فئات خمس معروفة لأفعال البشر (الأحكام الخمسة)[١٣] **الحرام** كأيديولوجيات الحركات العقائدية، مثل: المرجئة والقدرية؛ **المكروه** كأكل أنواع معينة من الطعام، و**المباح** مثل المصافحة بالأيدي بعد الصلاة و**المندوب** أو **المستحب**، على

(٩) جعفر الباقري، **البدعة: دراسة موضوعية لمفهوم البدعة وتطبيقاتها على ضوء منهج أهل البيت** (بيروت: دار الثقلين للطباعة والنشر والتوزيع، ١٩٩٥)، ص ١٤١ ـ ١٨٧، وجعفر السبحاني، **البدعة: مفهومها، حدّها، آثارها** (بيروت: دار الأضواء، ١٩٩٨)، ص ٦٧ ـ ٨٥.

(١٠) أبو الحسين مسلم بن الحجاج النيسابوري، **صحيح مسلم** (القاهرة: مطبعة الشعب، [د. ت.])، ص ٦١.

(١١) شهاب الدين أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، **فتح الباري بشرح البخاري** (القاهرة: البابي، ١٩٥٩)، ص ٢٥٣، ومجد الدين أبو السعادات المبارك بن محمد بن الأثير، **النهاية في غريب الحديث والأثر** (بيروت: دار الفكر، ١٩٧٩)، ص ١٠٦.

(١٢) Rispler-Chaim, «Toward a New Understanding of the Term Bid'a,» p. 234.

(١٣) بحسب الشريعة الإسلامية، أفعال ونواقص البشر تقع في خمس فئات أخلاقية ـ شرعية تسمى الأحكام الخمسة هي: إلزامي (الفرض أو الواجب)، والمستحب أو المندوب والمباح والمكروه والحرام.

سبيل المثال بناء المدارس وأخيراً **الواجب**، مثل: التفقّه في الدين[١٤]. وهناك فقهاء آخرون ينتمون إلى هذه المجموعة هم: ابن حزم (ت. ١٠٦٤) الذي أقرّ بالمعنى الإيجابي للبدعة (البدعة الحسنة) وحتى ادعى أنه ينبغي أن يكافأ من عَمِل بها[١٥]، وتوخّى أبو حامد الغزالي، أيضاً البدعة في قضايا معينة وتحت ظروف معينة[١٦]، وابن الأثير (ت. ١٢٣٢) وهو كالشافعي، قسّم البدعة إلى جزئين أساسيين: محمودة ومكروهة[١٧] والطرطوشي (ت. ١١٢٦ أو ١١٣١)[١٨] وغيرهم.

من حيث الجوهر، أتاحت مجموعة الفقهاء هذه قدراً معيناً من المرونة ربما تسمح بالقبول بالبدع، سواء أكان الأمر في المجال المقدس للعلاقة بين الإنسان وربّه (العبادات) أو في مجال الأمور الدنيوية لعلاقات الناس ببعضهم. وفي ما يتعلق بالعبادات فإن الاعتراف بالأهمية الدينية ـ الشرعية الإيجابية للبدعة يمهد الطريق للبدع الدينية. هذه المقاربة أكثر تجلياً في البدع في مجال العادات، تماشياً مع القاعدة الشرعية الأساسية، «الأصل في العادات الإباحة» فالبدع في سياق هذا الإطار اعتبرت جائزة، طالما أنها لا تتعارض مع الشريعة[١٩].

لكن مع ذلك، أقرّت المجموعة الأخرى من الفقهاء، التي أنكرت الدلالة الشرعية الدينية المزدوجة للبدعة، بالمعنى السلبي لهذه العبارة فقط ـ محدثة أو ضلالة. من هذه المجموعة الأخيرة الشاطبي، الفقيه

---

(١٤) أبو محمد عز الدين عبد العزيز بن عبد السلام، **قواعد الأحكام في إصلاح الأنام**، ٢ ج (بيروت: دار الجيل، ١٩٨٠)، ص ٢٠٤ ـ ٢٠٥.

(١٥) الباقري، **البدعة: دراسة موضوعية لمفهوم البدعة وتطبيقاتها على ضوء منهج أهل البيت**، ص ١٤٤.

(١٦) أبو حامد محمد بن محمد الغزالي، **إحياء علوم الدين**، ص ٤ ـ ٥.

(١٧) مجد الدين أبو السعادات المبارك بن محمد بن الأثير، **جامع الأصول في أحاديث الرسول** (القاهرة: مطبعة السنة المحمدية، ١٩٤٩ ـ ١٩٥٤)، ص ٢٨٠ ـ ٢٨١.

(١٨) أبو بكر محمد بن الوليد الطرطوشي، **كتاب سراج الملوك**، ص ١٥.

(١٩) السبحاني، **البدعة: مفهومها، حدّها، آثارها**، ص ٥٤ ـ ٨٥؛ سعيد بن ناصر الغامدي، **حقيقة البدعة وأحكامها**، ٢ ج (الرياض: مكتبة الرشد، ١٩٩٢)، ص ٣٠٣، ومحمد سعيد رمضان البوطي، **السلفية: مرحلة زمنية مباركة لا مذهب إسلامي** (دمشق: دار الفكر، ١٩٨٨)، ص ١٤٥ ـ ١٥١.

المالكي (ت. ١٣٨٨)[٢٠] والفقيه الشافعي ابن حجر العسقلاني (ت. ١٤٤٩)[٢١] وبشكل أساس الفقهاء الحنابلة من أمثال ابن الجوزي (ت. ١٢٠١)[٢٢] وابن تيمية (ت. ١٣٢٨) وابن رجب (ت. ١٣٩٣)[٢٣]. ولهذا فإن أي تصنيف إضافي للبدعة هو تصنيف زائد وغير ضروري. فلقد اعتبر ابن تيمية على سبيل المثال هذه المحاولات التصنيفية من قبيل «سلب العموم» في ضوء التقرير الديني الشرعي السلبي القائل إن كل بدعة ضلالة (مشاقّة الرسول)[٢٤]. لكن وجهة نظر ابن تيمية حول تصنيف الفعل الإنساني مختلفة، وهي قائمة على أن البدعة مخالفة للسنة، وينبني على مقاربته أن البدع «الجائزة أو المندوبة أو الواجبة» لا تخرج في الأساس عن إطار السنة، وسميت بدعة لعدم اعتياد استخدام مفردة أخرى ليس إلّا، لكن ليس لها أي تطبيق ديني شرعي صالح[٢٥]. وبحسب تعريفه، فإن كل البدع الدينية، وبالذات في المجال المقدس للعلاقة بين الإنسان وربّه مثار إشكاليات. وهذه العلاقة بحسب ابن تيمية، مقررة بحسب سلوك السلف ولأنها كذلك، فإنها تشكل جوهر النظام الديني الشرعي، بحيث إن أي ممارسة تبناها السلف وحافظ عليها تبقى ملزمة[٢٦]. وذكر أيضاً أن أي ممارسات تجنبها السلف ينبغي ألا تكون جزءاً من السلوك الإسلامي المعياري. ويمكن تأكيد هذا من موقفه المحافظ من تقاليد محلية معينة من مثل الاحتفال بالمولد النبوي، الذي يعتبره بدعة محدثة[٢٧].

---

(٢٠) أبو إسحاق إبراهيم الشاطبي، **الاعتصام**، ص ١٤١ و١٩١ ـ ١٩٢.

(٢١) ابن حجر العسقلاني، **فتح الباري بشرح البخاري**، ص ٢٥٢.

(٢٢) أبو الفرج عبد الرحمن بن علي بن الجوزي، **تلبيس إبليس**، عني بنشره محمد منير الدمشقي (القاهرة: مكتبة النهضة، ١٩٢٨)، ص ١٦.

(٢٣) أبو الفرج عبد الرحمن بن أحمد بن رجب، **جامع العلوم والحكم في شرح خمسين حديثاً من جوامع الكلم** (بيروت: دار ابن حازم، ١٩٩٧)، ص ٦٧ ـ ٧٧.

(٢٤) أبو العباس أحمد بن عبد الحليم بن تيمية، **اقتضاء الصراط المستقيم مخالفة أصحاب الجحيم**، حقّقه وخرّج أحاديثه وعلّق عليه عصام فارس الحرستاني ومحمد إبراهيم الزغلي (بيروت: دار الجيل، ١٩٩٣)، ص ٩٣.

(٢٥) المصدر نفسه.

(٢٦) المصدر نفسه، ص ١٢٣، والباقري، **البدعة: دراسة موضوعية لمفهوم البدعة وتطبيقاتها على ضوء منهج أهل البيت**، ص ٢١١.

(٢٧) على سبيل المثال، رفض ابن تيمية الاحتفال بالمولد النبوي نظراً إلى أننا لم نؤمر به ولم =

وعلى أي حال، هناك ميل واضح لدى الفقهاء في المجموعتين إلى تقسيم البدعة إلى شقين أساسيين: بدعة في مجال العبادات وأخرى في مجال المعاملات. أما البدع في مجال العبادات فإنها محرمة في الأغلب، لأنها تتعارض مع الأوامر الدينية التي سنتها النصوص المقدسة (القرآن والسنة) وأكدها الإجماع. أما البدع في مجال المعاملات فغالباً ما تكون جائزة بسبب طبيعتها غير الدينية، على شرط ألا تتعارض مع الشريعة. لكن مع ذلك، فإن التقسيم أعلاه لا يعمل كنموذج تحليلي للبدعة نظراً إلى أنه يتعين الحكم على كل حالة بحسب ظروفها الخاصة، ولذلك تبقى الخلافات قائمة بين الفقهاء[٢٨].

إن المناقشات الشرعية النظرية المعاصرة حول تعريف البدعة استمرار طبيعي للجدل التقليدي، على الرغم من أن السياق والظروف مختلفة، ودائمة التغير. وكما هو الحال في الجدل المبكر، فإن الميل في هذا الحوار المعاصر إلى تكييف التعريف الشرعي للمفردة حتى تناسب الضرورات المتغيرة للمجتمع المسلم المعاصر. ومع ذلك، لا تزال بعض الاختلافات السابقة قائمة وإلى الآن لا يوجد تعريف واحد مقبول[٢٩]. فعلى سبيل المثال، يقسم رشيد رضا (ت. ١٩٣٥) البدعة إلى بدعة دينية وأخرى غير دينية[٣٠]. وهو يرفض كل البدع الدينية ويقسّم إضافة إلى ذلك البدعة غير الدينية إلى بدعة حسنة وأخرى سيئة. وبهذه الطريقة يقترح رشيد رضا تمييزاً دقيقاً بين البدع التي تتعارض مع المبادئ التقليدية القائمة على النص وتلك الناجمة عن الفئة التقليدية الخامسة لأفعال الإنسان أي المباح[٣١]. وهذا الميل نراه أيضاً في تفكير آخرين من تلاميذ الشيخ محمد

= يظهر في أيام السلف على الرغم من حماسه في القيام بالعبادات وباحترام إرث النبي (ﷺ) وللاطلاع على المزيد حول أمثال هذه الأعياد والتقاليد، انظر: ابن تيمية، المصدر نفسه، ص ١٢٣ و١٤٩ ـ ١٥٥؛ البوطي، **السلفية: مرحلة زمنية مباركة لا مذهب إسلامي**، ص ١٤٦، والباقري، المصدر نفسه، ص ٢١١.

(٢٨) الغامدي، **حقيقة البدعة وأحكامها**، ص ٩٧ ـ ١٠٣.

(٢٩) Rispler-Chaim, «Toward a New Understanding of the Term Bid‘a,» p. 320.

(٣٠) مفهوم ما هو غير ديني يرتبط بالبدع التي تقع في فئة المباح.

(٣١) محمد رشيد رضا، **تفسير المنار**، ص ٢٧٣ ـ ٢٧٤.

عبده وعلماء متأخرين[٣٢]. فعلى سبيل المثال يجادل عطية عزت تناوُل مفهوم البدعة بدرجات مختلفة من الشرعية. فهو يقسم البدعة إلى فئات يتفاوت تصنيفها الشرعي: بدع تعبدية وعادية واعتقادية وقولية وعملية وبسيطة ومركبة وواجبة ومندوبة ومكروهة ومحرمة[٣٣].

ثانياً: البدعة في الفكر الوهابي

لم تلقَ مقاربة ابن تيمية المحافظة في تعريف البدعة قبول عدد من علماء التوحيد في عصره[٣٤] ولكن لا يزال تأثيره ملموساً حتى بعد ٤٠٠ عام من وفاته في تشكيل الحركة الوهابية خلال منتصف القرن الثامن عشر[٣٥]. فلقد درس محمد بن عبد الوهاب كتب ابن تيمية في علم التوحيد وعرّف البدعة تقريباً بالطريقة نفسها. ولم يقبل بالمعنى الشرعي المقسَّم الذي اقترحه الفقهاء المتقدمون، ولا سيما المذهبان الشافعي والمالكي[٣٦]. وكان تعريفه جوهرياً وتأثيراته بعيدة عن الفهم الوهابي المعاصر للبدعة[٣٧]. ومن هذا المنطلق، راقب أجيال من الوهابيين عدداً من البدع وحكموا على عدد كبير من الطقوس والشعائر الشائعة بأنها بدع، زاعمين افتقارها إلى سند شرعي توجيهي من عهد النبي (ﷺ) وأيام السلف (على سبيل المثال الصلاة عند أضرحة الأولياء الصالحين أو الاحتفال بالمولد النبي أو عيد ميلاد أي شخص أو قراءة الفاتحة بعد كل صلاة من الصلوات اليومية الخمس وإهدائها لمؤسسي الطرق الصوفية؛ انظر أدناه).

---

(٣٢) Aharon Layish, «The Contribution of the Modernists to the Secularization of Islamic Law,» *Middle Eastern Studies*, vol. 14, no. 3 (October 1978), pp. 257-274.

(٣٣) عزت علي عطية، **البدعة تحديدها وموقف الإسلام منها** (القاهرة: دار الكتب الحديثة، ١٩٧٣)، ص ٣٠٥ - ٣٠٩، ٣٤٧ - ٣٥١ و٣٥٥ - ٣٦١.

(٣٤) يمكن الاطلاع على نقد لمقاربة ابن تيمية عند: البوطي، **السلفية: مرحلة زمنية مباركة لا مذهب إسلامي**، ص ١٥٩ - ١٨٩، والباقري، **البدعة: دراسة موضوعية لمفهوم البدعة وتطبيقاتها على ضوء منهج أهل البيت**، ص ٢١١ - ٢١٤.

(٣٥) Fazlur Rahman, *Islam* (Chicago, IL: University of Chicago Press, 1979), p. 197.

(٣٦) محمد بن عبد الوهاب، «فضل،» ص ٢٢٥ - ٢٢٧.

(٣٧) عبد الرحمن بن محمد بن قاسم النجدي، **الدرر السنية في الأجوبة النجدية** (الرياض: دار الإفتاء، ١٩٦٥)، ص ٤٨، وعبد العزيز بن عبد الله بن باز، **رسائل ابن باز**، ص ٣٦١ - ٣٦٢.

يتمسك الوهابيون المعاصرون بخط أسلافهم الروحي الفكري وبالذات ابن تيمية ومحمد بن عبد الوهاب عند تقرير ما هي البدعة. ففي فتاواهم ومنشوراتهم، ترفض دار الإفتاء ومختلف الفقهاء الوهابيين أي ثنائية في معنى البدعة ويقبلون فقط المعنى الوحيد التقليدي الغالب للبدعة المحدثة أو الضلالة. فعلى سبيل المثال لا يقرّ الشيخ ابن باز بأي تصنيف للبدعة اقترحه فقهاء من مذاهب أخرى. فبحسب كلماته: «ولا يجوز تقسيم البدع إلى واجب وإلى سنة وإلى مباح. . . إلخ؛ لأن ذلك خلاف الأدلة الشرعية الثابتة عن النبي (ﷺ)»[38].

يتجلّى موقف ابن باز حول هذا الموضوع بمزيد من الوضوح في جوابه على سائل من السودان يسعى لحل تعارض مفترض بين حديث يُعرّف البدعة بوصفها محدثة وكلمات النووي الذي يقسم البدعة إلى خمس فئات توازي الأحكام الخمسة لأفعال الإنسان[39].

سؤال:

«قسَّم الشيخ النووي رحمه الله البدعة إلى خمسة أقسام. . . كيف يتطابق قول النووي مع حديث رسول الله (ﷺ): «كل بدعة ضلالة. . .»[40]؟

جواب[41]:

هذا الذي نقلته عن النووي في تقسيمه البدعة إلى خمسة أقسام قد ذكره جماعة من أهل العلم، وقالوا: إن البدعة تنقسم إلى أقسام خمسة. . . وذهب آخرون من أهل العلم إلى أن البدعة كلها ضلالة وليس فيها تقسيم بل كلها كما قال النبي صلى الله عليه وسلم ضلالة، قال عليه الصلاة والسلام كل بدعة ضلالة هكذا جاءت الأحاديث الصحيحة. . . وهذا هو الصواب، أنها لا تنقسم إلى هذه الأقسام التي ذكر النووي وغيره

---

(٣٨) محمد بن سعد الشويعر، **مجموع فتاوى ومقالات متنوعة**، ١٣ ج (الرياض: مكتبة المعارف، ١٩٩٧)، ج ٥، ص ١٨٠.

(٣٩) المصدر نفسه، ج ٥، ص ١٨٠.

(٤٠) المصدر نفسه، ص ١٧٨.

(٤١) بسبب طول الجواب اخترنا فقط تقديم جزء منه هنا وللاطلاع على النص الكامل. انظر: المصدر نفسه، ج ٥، ص ١٧٨ ـ ١٨٢.

بل كلها ضلالة، والبدعة تكون في الدين لا في الأمور المباحة»[٤٢].

الواضح أن جواب ابن باز يشير إلى ارتباطه الواضح برأي الحنابلة الجدد المحافظ، بتمسكه بالتعريف الشرعي السلبي الأصلي لمفردة البدعة ـ البدعة ضلالة ـ فهو يرفض كل البدع الدينية، لسببين متكاملين على الأقل هما: (١) أنها تتعارض مع مبادئ القرآن. (٢) أنها تتنافى مع روح الاتباع التقليدية وتفضي إلى بدع جديدة مرفوضة (الابتداع)[٤٣].

أما في ما يتعلق بالسبب الأول، فإن ابن باز يبني رأيه بشكل أساس على آية من القرآن تؤكد أن الإسلام طريقة حياة: **﴿الْيَوْمَ يَئِسَ الَّذِينَ كَفَرُواْ مِن دِينِكُمْ فَلَا تَخْشَوْهُمْ وَاخْشَوْنِ الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الإِسْلامَ دِيناً فَمَنِ اضْطُرَّ فِي مَخْمَصَةٍ غَيْرَ مُتَجَانِفٍ لِّإِثْمٍ فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾** [المائدة: ٣] فبالنسبة إلى ابن باز هذه الآية، كغيرها من الآيات، توضح أن الإسلام عبارة عن طريقة حياة مثالية، لهذا فإن كل التوجهات يجب أن تنبع من مصادره المقدسة. إضافة إلى ذلك يقرر ابن باز أن رسالة النبي الكريم لم تكتمل إلّا بعد أن أرسى الأساس لجميع أفعال المسلمين وصنائعهم وسلوكياتهم. ولهذا فإن كل التوجهات يجب أن تقوم على أساس السنة، كي لا تتناقض مع فعل النبي الكريم (ﷺ) ورسالته وتتعارض مع إرادة الله[٤٤].

ويستدل ابن باز بالحديث الآتي: «من أحدث في أمرنا هذا ما ليس منه فهو رد»[٤٥] وكذلك بالآية: **﴿وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانتَهُوا وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ﴾** [الحشر: ٧] ويذكر أيضاً الآية الآتية في نقاشه حول البدع:

﴿لَا تَجْعَلُوا دُعَاءَ الرَّسُولِ بَيْنَكُمْ كَدُعَاءِ بَعْضِكُمْ بَعْضاً قَد يَعْلَمُ اللَّهُ

(٤٢) المصدر نفسه، ص ١٧٨ ـ ١٧٩.

(٤٣) عبد العزيز بن عبد الله بن باز، «وجوب لزوم السنة والحذر من البدعة،» في: الشويعر، المصدر نفسه، ج ١، ص ٢٢٢ ـ ٢٣٠.

(٤٤) الشويعر، المصدر نفسه، ج ١، ص ١٧٩ ـ ١٨٠.

(٤٥) مسلم بن الحجاج النيسابوري، **صحيح مسلم**، ص ١٣.

الَّذِينَ يَتَسَلَّلُونَ مِنْكُمْ لِوَاذاً فَلْيَحْذَرِ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ أَنْ تُصِيبَهُمْ فِتْنَةٌ أَوْ يُصِيبَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾ [النور: ٦٣].

فبحسب ابن باز الإنسان الفاني يجب عليه أن يتبع شريعة الله المقدسة المسلَّم بها كما عبر عنها في القرآن والسنة. ومن واجب علماء الدين، مع ذلك أن يوضحوا إرادة الله والوحي الإلهي(٤٦):

ويميز الوهابيون المعارضون بين معنيين لمفردة بدعة: **الأول** شرعي و**الثاني** لغوي ولذلك ليس له دلالة شرعية. كما يوضح ابن باز:

«... والبدعة تكون في الدين لا في الأمور المباحة، كالتنوع في الطعام على وجه جديد لا يعرف في الزمن الأول، فهذا لا يسمى بدعة من حيث الشرع المطهر وإن كان بدعة من حيث اللغة، فالبدعة في اللغة هي الشيء المحدث على غير مثال سبق، كما قال عز وجل: ﴿**بَدِيعُ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ**﴾ يعني مبتدعها وموجدها على غير مثال سابق، لكن لا يقال في شيء أنه في الشرع المطهر بدعة إلا إذا كان محدثاً لم يأت في الكتاب والسنة ما يدل على شرعيته...»(٤٧).

لهذا يميّز ابن باز كأسلافه بين المعنى الديني الشرعي والاستخدام اللغوي لهذه المفردة. وبحسب ذلك، فإن مفردة بدعة لا تشير بالضرورة إلى اختراع محرم وقد تكون مجرد وصف مناسب لاختراع داخل سياق إطار ما هو جائز، وهو ما يعرفه لاحقاً على أنه أمر «غير ديني» لا يحمل أي دلالة شرعية. ومع ذلك، ينبغي اعتبار البدع المباحة بأنها سنّة وليست بدعة لأنها تنتمي عادة إلى إحدى الفئات الثلاث لأفعال البشر ـ الواجب والمندوب والجائز. بعبارة أخرى، بحسب التعريف الوهابي الحديث، البدعة الحسنة سنة. ومن الأمثلة على هذا التمييز صلاة التراويح في رمضان (والتي تقع ضمن تصنيف السنة) وعلى ذلك تُفسَّر عبارة عمر ابن الخطاب «نَعِمَت البدعة هذه» وهي مجرد اصطلاح لغوي استخدم

---

(٤٦) ابن باز، «وجوب لزوم السنة والحذر من البدعة،» ص ٢٢٢ ـ ٢٣٠.

(٤٧) الشويعر، **مجموع فتاوى ومقالات متنوعة**، ج ٥، ص ١٧٩.

بخصوص التغير الذي طرأ على طريقة أداء هذه الصلاة[٤٨]. وهناك حالة أخرى هي بناء المؤسسات العامة، مثل المدارس ودور الأيتام. . . إلخ وأداء الأعمال التي تخدم المصلحة العامة، ولا تتعارض مع الشريعة، وجميعها يقع ضمن إطار السنة.

اعتمد هذا الموقف أيضاً بعضُ كبار علماء الوهابية. فعلى سبيل المثال، الشيخ صالح الفوزان (وهو عضو من أعضاء هيئة كبار العلماء) كتب عن تقسيم البدعة موضحاً: «من قسم البدعة إلى بدعة حسنة وبدعة سيئة فهو غالط ومخطئ ومخالف لقوله (ﷺ): «فإن كل بدعة ضلالة» لأن الرسول (ﷺ) حكم على البدع كلها بأنها ضلالة. . .»[٤٩]. وبحسب ما يرى، فإن المعنى الشرعي السلبي للبدعة في تقليد الحديث ليس موضع سؤال، نظراً إلى أنه قائم على مبدأ جوامع الكَلِم (فنّ اختصار الكلام)، وهو أحد أهم المبادئ المنهجية التي تميز صياغة الأحاديث والمعايير الدينية الشرعية[٥٠]. وإجابة عن الموقف الذي اتخذه عمر بن الخطاب، يرى الفوزان أن المعنى صحيح لغوياً لا شرعياً[٥١] وفي الحقيقة، يرى الرأي التقليدي نفسه الذي قال به ابن تيمية والشيخ محمد بن عبد الوهاب.

لهذا يميز الفوزان بين تصنيفين للبدعة: (١) دينية (٢) دنيوية. ويقسم البدعة الدينية إلى نوعين: (١) قولية اعتقادية على سبيل المثال أيديولوجيات الفرق الكلامية مثل المعتزلة والرافضة والجهمية و(٢) شعائرية، على سبيل المثال استحداث صلوات جديدة أو صيام أو إحداث تغييرات في شعائر قائمة مثل تغيير عدد الركعات في الصلوات[٥٢]. فبالنسبة إلى الشيخ الفوزان البدع ضمن سياق هذا التصنيف محرمة وهي انحراف عن الصراط

(٤٨) المصدر نفسه. انظر أيضاً فتوى اللجنة الدائمة رقم ٢٥٧٧ موجودة في: أحمد بن عبد الرزاق الدويش، **فتاوى اللجنة الدائمة للبحوث العلمية والإفتاء والدعوة والإرشاد**، ٢٣ ج (الرياض: دار المؤيد، ٢٠٠٣)، ص ٣٢٥ ـ ٣٢٦.

(٤٩) صالح بن فوزان الفوزان، «تعريف البدعة: أنواعها وأحكامها،» **مجلة البحوث الإسلامية**، العدد ٢٣ (١٩٨٧)، ص ٣٥٠.

(٥٠) للمزيد حول مبدأ هذه المنهجية، انظر: ابن رجب، **جامع العلوم والحكم في شرح خمسين حديثاً من جوامع الكلم**، ص ٦٧ ـ ٧٧.

(٥١) الفوزان، المصدر نفسه، ص ٣٥٢.

(٥٢) المصدر نفسه، ص ٣٥٠ ـ ٣٥١.

المستقيم. أما بخصوص البدع الدنيوية، فيرى الفوزان أنها قد تكون جائزة، على سبيل المثال الاختراعات التكنولوجية المفيدة للناس (انظر الفصل السادس لاحقاً). ويؤكد أن الأساس الديني الشرعي الأساس هو التوقف عند التعامل مع البدع الدينية، بينما الإباحة تُطبق فقط على البدع الدنيوية، طالما أنها لا تتعارض مع التفسيرات الوهابية للشريعة[٥٣].

في ضوء ما سبق، يرى الوهابيون المعاصرون السنة على نقيض البدعة[٥٤]. فكل البدع داخل إطار السنة جائزة بينما البدع التي خارج إطارها محرّمة. وتعريف مفردة «السنة» تطوّرَ مثل تعريف «البدعة» مع الوقت. فمنذ فجر الإسلام وفي حياة النبي (ﷺ) كانت الوظائف الأساسية للسنة تأكيد ما جاء في القرآن (مؤكِّدة) والتوسع في دلالات محتواه (مبيِّنة)، إضافة إلى ذلك تقديم مصدر شرعي مستقل لأحكام لم تُذكَر في القرآن (مُنشئة [للأحكام])[٥٥] وبعد وفاة النبي (ﷺ) باتت السنة تعني بشكل أساس إرثَ النبي (ﷺ)، أي أعماله وأقواله وسكوته أو إقراره وشملت لاحقاً أعمال الصحابة[٥٦]. وبهذه الطريقة فإن معنى السنة يشمل الفعل المعياري القائم أساساً على أساس المصادر الدينية الشرعية المعروفة: القرآن والسنة وإجماع المسلمين[٥٧].

ويتبنّى الوهّابيون المعاصرون، على خطى ابن تيمية والشيخ محمد ابن عبد الوهاب هذا التعريف الواسع ويتوسّعون فيه ليشمل عادات ويتوسّعون فيه ليشمل عادات وممارسات السلف كجزء من التصانيف

---

(٥٣) المصدر نفسه، ص ٣٥٠.

(٥٤) ابن باز، «وجوب لزوم السنة والحذر من البدعة،» ص ٢١١ ـ ٢٢١.

(٥٥) ابن تيمية، **اقتضاء الصراط المستقيم مخالفة أصحاب الجحيم**، ص ٩٧؛ أبو زهرة، **أصول الفقه**، ص ١٠٦ ـ ١٠٧، و Daniel W. Brown, *Rethinking Tradition in Modern Islamic Thought*, Cambridge Middle East Studies; 5 (Cambridge, [UK]; New York: Cambridge University Press, 1996), pp. 108-132.

(٥٦) أبو محمد الحسن بن علي بن خلف البربهاري، **شرح السنة**، تحقيق خالد بن قاسم الردادي أبو ياسر (المدينة المنورة: مكتبة الغرباء الأثرية، ١٩٩٣)، ص ٥٧، ويوسف القرضاوي، **مدخل لمعرفة الإسلام: مقوماته، خصائصه، أهدافه، مصادره** (بيروت: مؤسسة الرسالة، ٢٠٠١)، ص ١١٧ ـ ١٢٤.

(٥٧) ابن تيمية، المصدر نفسه، ص ٩٣.

الوهابية الدينية الشرعية التقليدية[٥٨]. ويختلف فقهاء الوهابية المعاصرون عن غيرهم من فقهاء المسلمين في إجلالهم للممارسات السلفية كنموذج، وهو ما يؤثّر في تفسيرهم للبدعة[٥٩]. وبناء على ذلك، فإنّ المخترعات والممارسات الاجتماعية التي لا تسير في خط روح السلف نفسه تعتبر بدعة محدثة. ويوفر كل ما تقدم لدار الإفتاء الأساس المنهجي المتميّز في جميع مناحي الحياة.

سأقدم أدناه حالات عملية عديدة توضح المناهج التي تطبقها دار الإفتاء في تحديد ما هو محرم وما هو جائز في ظلّ الواقع المتغير في المجتمع السعودي في أواخر القرن العشرين والصفحات القادمة مكرسة لأمثلة على حالات ذات مضامين أخلاقية اجتماعية ودينية، أُدرج بعضها في القانون السعودي.

ثالثاً: حدود التغيير: المحرم

١ ـ تقديس المواقع التاريخية الإسلامية

يركز النوع الأول من القضايا على ترميم المواقع التاريخية والأثرية الإسلامية. ففي مقالتين نشرتا في مجلّة **الندوة**، دعا كل من مصطفى أمين وصالح جمال إلى ترميم المواقع الأثرية الإسلامية وتحويلها إلى أماكن جذب سياحية[٦٠]، ودافع كل منهما عن أولوية هذه الصيانة، خشية أن تنهدم هذه المواقع في النهاية أو تختفي. ومن وجهة نظرهما، سيكون من المفيد لكل من التراث الإسلامي وصناعة السياحة الحفاظ على أمثال هذه المواقع كما تمّ في لندن وباريس. واقترح جمال، على سبيل المثال، كتابة تاريخ بعدة لغات لكل واحد من مثل هذه المواقع، مثل بيت النبي (ﷺ)، وغار ثور وموقع بيعة الرضوان، وعرضها على لوحة عرض عند المداخل. أما المواقع التي سبق أن دمرت فإنه ينبغي أن يعاد ترميمها وفتحها للزوار

---

(٥٨) ابن باز، «وجوب لزوم السنة والحذر من البدعة،» ص ٢٣١ ـ ٢٤٢.

(٥٩) المصدر نفسه، ص ٢٢٢ ـ ٢٣٠، والفوزان، «تعريف البدعة: أنواعها وأحكامها،» ص ٣٥٠.

(٦٠) **الندوة**: (١٢ كانون الأول/ديسمبر ١٩٦٠)، و(٣٠ آب/أغسطس ١٩٦٧).

من الأهالي والزوار الدوليين. وتنبغي إتاحة فرص الوصول إليها وتوفير المواصلات والأدلة والمرشدين بشكل مناسب (على سبيل المثال ينبغي تعبيد الطرقات ولا سيما في الأماكن الجبلية)[٦١].

رفض ابن باز هذه الاقتراحات، وهو يرى بشكل أساس أن مثل هذه الأمور ما كانت معروفة في أيام النبي (ﷺ) وأصحابه، الذين تجنبوا زيارة أمثال هذه الأماكن، مع قدرتهم على فعل ذلك. وأضاف ابن باز أن الصحابة حرّموا عزو القداسة إلى مثل هذه الأماكن التاريخية أو المواقع المذكورة التي ارتبطت بالرسل (تتبع آثار الأنبياء)، حتى يمكن تجنب أي تشبيه محتمل بالكعبة أو أي موقع إسلامي آخر مقدس ذكر في النصوص المقدسة. فعلى سبيل المثال أمر الخليفة الثاني عمر بن الخطاب بقطع الشجرة التي أخذ النبي (ﷺ) تحتها بيعة الحديبية، عندما لاحظ أن الناس كانوا يزورون تلك الشجرة وأماكن مشابهة بقصد التبرّك[٦٢].

ووجد ابن باز دعماً لرأيه في أقوال ثلاثة فقهاء تقليديين هم: **الطرطوشي** و**ابن وضّاح** (ت. ٩٠٠) و**ابن تيمية**. ولقد لاحظ ابن وضّاح على سبيل المثال، أن مالك بن أنس وفقهاء آخرين في المدينة تحاشوا أداء الصلاة في المساجد المهجورة والمواقع الأثرية في المدينة وذهب ابن تيمية إلى ما هو أبعد وادّعى أنه ليس من السنّة الصعود إلى جبل الرحمة عند الوقوف في عرفات في الحج. وبشكل مشابه، رأى أن الطواف حول القبة المعروفة بقبة آدم محرّم[٦٣].

٢ ـ الاحتفالات وإحياء الذكرى

إن موقف دار الإفتاء المعارض لتقديس المواقع الإسلامية موضّح بشكل مشابه بخصوص الاحتفالات المهرجانية وإحياء الذكرى. فلقد انتقد المفتون قائمة طويلة من الممارسات الاجتماعية بإقامة الاحتفالات والذكرى، مثل الاحتفال بأعياد الميلاد وذكرى الزواج وعيد الأم وعيد

---

(٦١) الشويعر، **مجموع فتاوى ومقالات متنوعة**، ج ١، ص ٤٠١ ـ ٤٠٢.

(٦٢) المصدر نفسه، ج ١، ص ٤٠٤.

(٦٣) المصدر نفسه، ج ١، ص ٤٠٤ ـ ٤٠٥.

الفالنتاين (عيد الحب) وعيد العمال وعيد الشهداء والجندي المجهول وإقامة حداد وطني لوفاة قائد، واحتفالات إحياء ذكرى وفاتهم. . .إلخ. ومعظم هذه الحوادث إن لم تكن جميعها حرّمتها دار الإفتاء، بوصفها متعارضة مع الإسلام الوهابي.

ومن الناحية المنهجية، اعتمدت اللجنة الدائمة مرة أخرى على مبدأ عدم التشبه بالكفار، عند رفض البدع المذكورة أعلاه. هذا المبدأ محوري في كتابات وفتاوى دار الإفتاء: المسلمون ينبغي أن يتجنبوا الممارسات والأعراف الاجتماعية للمجتمعات غير المسلمة كما عبر عن ذلك في الحديث: «. . . من تشبه بقوم فهو منهم»[٦٤]. إن دار الإفتاء دقيقة، خاصة تجاه التعرض للثقافات الأجنبية. وفي أكثر من مناسبة، أكد ابن باز: «غريب وعجيب أن يدعو مسلم إلى التشبه بأعداء الله. . .»[٦٥]. وبناء على ذلك فإن عدداً من الفتاوى الصادر عن اللجنة الدائمة يحذر من السفر إلى البلدان الغربية، سواء أكان ذلك للدراسة أم السياحة أو تبادل الطلاب. . . إلخ[٦٦]. فعلى سبيل المثال، هناك فتوى بعنوان: «التحذير من السفر إلى بلاد الكفرة وخطره على العقيدة والأخلاق» وكان قد أصدر الفتوى ابن باز رداً على تقديم بعض وكالات السفر السعودية عروضاً لمدارس إنكليزية صيفية في أوروبا والولايات المتحدة[٦٧]. فبالنسبة إليه، مثل هذه المدرسة الصيفية، والتي خلالها يقضي التلميذ أوقاتاً مع أسر من المتحدثين الأصليين باللغة الإنكليزية، يعد أمراً إشكالياً لتعرض التلميذ لأعراف اجتماعية وقيم ثقافية غربية وقبوله المحتمل بها. وبحسب كلمات ابن باز: «التخلق بكثير من تقاليد الكفار وعاداتهم السيئة. . . [من منظور القيم والأخلاق الإسلامية]»[٦٨]. لهذا وضعت اللجنة الدائمة توصية أمام أنظار

---

(٦٤) سليمان بن الأشعث أبي داود، **سنن أبي داود** (بيروت: دار ابن حازم، ١٩٩٧)، ج ٤، ص ٢٠٤.

(٦٥) الشويعر، المصدر نفسه، ج ١، ص ٣٩١، وج ٤، ص ١٩٢ ـ ١٩٩.

(٦٦) الدويش، **فتاوى اللجنة الدائمة للبحوث العلمية والإفتاء والدعوة والإرشاد**، ج ١٢، ص ١٣٧ ـ ١٤٢.

(٦٧) الشويعر، المصدر نفسه، ج ٤، ص ١٩٣.

(٦٨) لمزيد الاطلاع على رأي ابن باز في السفر خارج البلاد، انظر: المصدر نفسه، ج ٤، ص ١٩٢ ـ ١٩٩. انظر أيضاً: **مجلة البحوث الإسلامية**، العدد ١٦ (١٩٨٥)، ص ٩ ـ ١٠.

الحكومة لتقييد عدد الطلاب السعوديين المسموح لهم بالدراسة في الخارج. وبالفعل، حدّدت الحكومة السعودية في ثمانينيات القرن العشرين عدد الطلاب المسموح لهم بالسفر للدراسة، وبالذات إلى الغرب. وصدر مرسوم ملكي، على أساس فتوى ذات صلة يحصر الدراسة في الخارج بحقول علمية لا تُدرَّس في المملكة العربية السعودية(٦٩). وهذا التحريم استهدف بشكل أساس الطلاب من خريجي الثانوية العامة، وهم من الشباب الذين يسهل التأثير فيهم من أجل وقايتهم من التعرض للمجتمعات المتساهلة والثقافات التي تختلف اختلافاً تاماً عن ثقافة المملكة العربية السعودية(٧٠).

أما بخصوص الاحتفالات بالأعياد، أكدت اللجنة الدائمة أن للمسلمين عيدين مشروعين رسميين فقط، هما: عيد الفطر بعد انتهاء رمضان وعيد الأضحى بعد الحج في اليوم العاشر من ذي الحجة(٧١) وبناء على ذلك، فإن أي أعياد أخرى مرفوضة باعتبارها بدعاً محدثة. فعلى سبيل المثال يحرم الاحتفال بعيد المولد النبوي وليلة النصف من شعبان وليلة المعراج(٧٢). وصدرت فتاوى عديدة في هذا الخصوص عن دار الإفتاء ومن طرف مفتين سعوديين أفراد، وجميعها لا تُجيز هذه الاحتفالات(٧٣). وفي ما يأتي فتوى لابن باز وهي الأهم والأشمل، وربما كانت تمثل أفضل تمثيل لموقف رجال الدين السعوديين من مسألة المولد النبوي، وغالباً ما ذكرها في دار الإفتاء. في ما يأتي بعض الفقرات المهمة من هذه الفتوى التي بها فهمنا المنهجية الفقهية لشرح لماذا ينبغي للمسلمين ألا يحتفلوا بالمولد النبوي:

«لا يجوز الاحتفال بمولد الرسول (ﷺ) ولا غيره، لأن ذلك من البدع المحدثة في الدين؛ لأن الرسول (ﷺ) لم يفعله لا هو ولا خلفاؤه

---

(٦٩) المرسوم الملكي رقم ١٩٨٥١ بتاريخ ١ تموز/يوليو ١٩٨١ الذي روجع بالمرسوم الملكي رقم ٨/٤٣٨ المؤرخ ١١ كانون الأول/ديسمبر ١٩٨٤. انظر فتاوى لها علاقة بالموضوع، في: **مجلة البحوث الإسلامية**، العدد ٦ (١٩٨٣)، ص ٤٦٦ ـ ٤٦٧.

(٧٠) الشويعر، **مجموع فتاوى ومقالات متنوعة**، ج ٤، ص ١٩٣.

(٧١) الدويش، **فتاوى اللجنة الدائمة للبحوث العلمية والإفتاء والدعوة والإرشاد**، ج ٣، ص ٥٦.

(٧٢) الشويعر، المصدر نفسه، ج ١، ص ١٧٨ ـ ١٩٢.

(٧٣) انظر على سبيل المثال: الدويش، المصدر نفسه، ج ٣، ص ١ ـ ٦٣.

الراشدون ولا غيرهم من الصحابة رضوان الله على الجميع ولا التابعون لهم بإحسان في القرون المفضلة، وهم أعلم الناس بالسنة، وأكمل حباً لرسول الله (ﷺ) ومتابعة لشرعه ممن بعدهم... وخالف بعض المتأخرين فأجازها إذا لم تشتمل على شيء من المنكرات، كالغلو في رسول الله (ﷺ)، وكاختلاط النساء بالرجال واستعمال آلات الملاهي... فعلمنا بذلك أنه ليس من الدين بل من البدع المحدثة، ومن التشبه بأهل الكتاب من اليهود والنصارى... ثم إن أغلبية هذه الاحتفالات بالموالد مع كونها بدعة لا تخلو من اشتمالها على منكرات أخرى كاختلاط النساء بالرجال، واستعمال الأغاني والمعازف، وشرب المسكرات والمخدرات وغير ذلك من الشرور...»[٧٤].

ومن الواضح، بالنسبة إلى اللجنة الدائمة، أن الاحتفال بالمولد النبوي محرم لسببين: لأنه يتعارض مع الفهم الوهابي ـ السلفي للاتباع (انظر الفصل الرابع سابقاً) وكذلك بسبب الالتزام والتقيد بتعاليم وممارسات النبي والسلف الصالح بهذا الخصوص. فبالنسبة إلى ابن باز، حقيقة أن الاحتفال بالمولد النبوي لم يمارسه النبي ولا أصحابه، على الرغم من أنه كان بإمكانهم فعل ذلك، يشير إلى أن مثل هذه الاحتفالات أجنبية غريبة عن الإسلام. وحقيقة أن احتفالات الميلاد مارسها اليهود والمسيحيون تقدم سبباً آخر للمسلمين حتى يتجنبوها، وحتى لا يخرجوا على قواعد الشريعة بخصوص تحريم تقليد الثقافات الأجنبية بالإضافة إلى أن أمثال هذه الاحتفالات غالباً ما تشمل انتهاكات أخرى للشريعة أمثال اختلاط الرجال بالنساء وعزف الموسيقى. وبالتالي، ينبغي تحريم حضور أمثال هذه المناسبات، كما أشير إلى ذلك في فتوى أخرى أصدرتها اللجنة الدائمة.

سؤال:

هل يجوز حضور الاحتفالات البدعية، كالاحتفال بليلة المولد النبوي، وليلة المعراج، وليلة النصف من شعبان، [لمن يعتقد عدم مشروعيتها لبيان الحق في ذلك؟].

---

(٧٤) انظر الفتوى الرقم (٢٧٤٧)، في: المصدر نفسه، ج ٣، ص ٩ ـ ١٣. انظر أيضاً: الشويعر، المصدر نفسه، ج ١، ص ١٧٨ ـ ١٨٢.

جواب:

«الاحتفال بهذه الليالي لا يجوز، بل هو من البدع المنكرة...»[٧٥].

بالنسبة إلى اللجنة الدائمة، حضور مثل هذه الاحتفالات يشبه الممارسات الوثنية الشركية التي كانت سائدة في الجاهلية وبالذات عندما تقام هذه الاحتفالات في المقابر والأضرحة[٧٦].

وفي الحقيقة تحظر دار الإفتاء معظم الاحتفالات سواء كانت أعياد ميلاد أو إحياء ذكرى، كذكرى الزواج أو الوفاة. فعلى سبيل المثال، في إجابة عن سؤال قُدّم إلى اللجنة الدائمة بخصوص الاحتفال بأعياد ميلاد الأطفال، غالباً ما أجاب المفتي بشكل متكرر شارحاً أن أمثال هذه الاحتفالات هي: «نوع من بدعة محرمة في الدين» عوضاً عن اعتبارها ممارسة دنيوية[٧٧] وعلينا أن نتذكر أن دار الإفتاء السعودية تميل إلى تحريم كل البدع الدينية، وبينما هي قادرة على قبول عدد من البدع في مجال الأمور الدنيوية، كما رأينا أعلاه.

واحتفالات إحياء الذكرى هي الأخرى محرمة للأسباب نفسها ولقد سأل مسلم من جنوب أفريقيا السؤال الآتي: عندنا هنا في جنوب أفريقيا إذا كان الشاب أو الشابة قد بلغ من العمر ٢١ (إحدى وعشرين) سنة، الناس يحتفلون ويقرؤون القرآن الكريم ويطبخون أنواعاً من الأطعمة ويجتمعون ويعطون البالغ من العمر ٢١ سنة مفتاحاً، فهل تجوز هذه الأشياء في الإسلام، وما حكم هذه الأفعال في الإسلام؟

ج: إن ما ذكرته من الاحتفال وقراءة القرآن إذا بلغ الشاب أو الشابة واحداً وعشرين عاماً لا أصل له في الشريعة، بل هو بدعة وتشبه بمن

---

(٧٥) انظر الفتوى الرقم (٦٥٢٤) في: الدويش، المصدر نفسه، ج ٣، ص ٢٦، ولمزيد من الفتاوى حول البدعة، انظر أيضاً: (ج ١، ص ٨٤)، والشويعر، المصدر نفسه، ج ١، ص ١٧٨ ـ ١٨٢. وللمزيد عن الاحتفال بليلة النصف من شعبان، انظر: Rispler-Chaim, «Toward a New Understanding of the Term Bid'a,» pp. 320-328.

(٧٦) انظر الفتوى الرقم (٩١٢٦)، في: الدويش، المصدر نفسه، ج ٣، ص ٢٨ ـ ٣٠.

(٧٧) انظر الفتوى الرقم (٢٠٠٨) والفتوى الرقم (٥٢٨٩)، في: المصدر نفسه، ج ٣، ص ٥٦ ـ ٥٨.

لديكم من النصارى، فقد ثبت من حديث عائشة (رضي الله عنها)، أن النبي (ﷺ) قال: «من عمل عملاً ليس عليه أمرنا فهو رد»، وقوله (ﷺ): «من تشبه بقوم فهو منهم»[78].

وفي الاتجاه نفسه، الاحتفال بعيد الأم محرم. فبالنسبة إلى اللجنة الدائمة، هي ممارسة مسيحية غير معترف بها في التقليد الإسلامي وهي ممارسة لم يمارسها النبي (ﷺ) ولا السلف قط[79].

قوبلت هذه المنهيات السعودية بانتقادات داخل السعودية وخارجها معاً. فعلى سبيل المثال سأل رجل داعية سعودياً في جدة، بخصوص المنهيات السابقة، لماذا هذه الاحتفالات المحرمة مختلفة عن احتفالات أخرى سمحت بها دار الإفتاء من مثل أسبوع المساجد وأسبوع الشجرة وأسبوع المرور. . . إلخ. ويرى هذا السائل إضافة إلى ذلك أنه لا يثق في المشايخ السعوديين الذين يعملون بحسب هوى الحكومة السعودية، وأصرّ على أنه لن يكون هناك جواب كاف ما لم تصادق عليه اللجنة الدائمة. وبالفعل قدم شيخه هذا السؤال إلى اللجنة الدائمة والتي أجابت بالشكل الآتي:

«أولاً: العيد اسم لما يعود من الاجتماع على وجه معتاد إما بعود السنة أو الشهر أو الأسبوع أو نحو ذلك فالعيد يجمع أموراً منها: يوم عائد كيوم عيد الفطر ويوم الجمعة، ومنها: الاجتماع في ذلك اليوم، ومنها: الأعمال التي يقام بها في ذلك اليوم من عبادات وعادات.

ثانياً: ما كان من ذلك مقصوداً به التنسك والتقرب أو التعظيم كسباً للأجر، أو كان فيه تشبه بأهل الجاهلية أو نحوهم من طوائف الكفار فهو بدعة محدثة ممنوعة داخلة في عموم قول النبي (ﷺ): «من أحدث في أمرنا هذا ما ليس منه فهو رد» (رواه البخاري ومسلم)، مثال ذلك: الاحتفال بعيد المولد، وعيد الأم، والعيد الوطني؛ لما في الأول من إحداث عبادة لم يأذن بها الله، ولما في ذلك التشبه بالنصارى ونحوهم من

(٧٨) انظر الفتوى الرقم (١١١٠٤)، في: المصدر نفسه، ج ٣، ص ٥٨.

(٧٩) انظر الفتوى الرقم (٧٩١٢)، في: المصدر نفسه، ج ٣، ص ٥٨ ـ ٥٩.

الكفرة، ولما في الثاني والثالث من التشبه بالكفار، وما كان المقصود منه تنظيم الأعمال مثلاً لمصلحة الأمة وضبط أمورها؛ كأسبوع المرور، وتنظيم مواعيد الدراسة، والاجتماع بالموظفين للعمل ونحو ذلك مما لا يفضي به إلى التقرب والعبادة والتعظيم بالأصالة، فهو من البدع العادية التي لا يشملها قوله (ﷺ): «من أحدث في أمرنا هذا ما ليس منه فهو رد» فلا حرج فيه، بل يكون مشروعاً»[٨٠].

وأظهر دار الإفتاء نوعاً من اللاتسامح نحو الممارسات المرتبطة بإحياء الذكرى والحداد. فعلى سبيل المثال، الحداد الوطني على القادة، الذي كان يرمز إليه في السابق عن طريق تنكيس العلم إلى منتصف ساريته والإغلاق الرسمي للمؤسسات محرم[٨١]. وبحسب وجهة نظر ابن باز، أمثال ممارسات الحداد هذه لا أساس شرعياً لها، ونظراً إلى عدم وجود علامات تقليدية للعزاء في السجل، ولا حتى في الاحتفال بالنبي (ﷺ) وأصحابه والتابعين[٨٢]:

«ففي حياة النبي توفي ابنه إبراهيم وثلاث من بناته والعديد من الصحابة من مثل زيد بن حارثة وجعفر بن أبي طالب وعبد الله بن رواحة. ومع ذلك لم يتلقّ العزاء فيهم إضافة إلى ذلك عندما توفي النبي (ﷺ) نفسه، فإن أصحابه بمن فيهم الخلفاء الأربعة: أبو بكر وعمر بن الخطاب وعثمان بن عثمان وعلي بن أبي طالب لم يندبوه»[٨٣].

ويميز ابن باز، مع ذلك، بين الحداد الوطني والخاص، مضيفاً يجوز للزوجات الحداد على أزواجهنّ المتوفّين.

وبشكل مشابه حظرت دار الإفتاء احتفالات إحياء الذكرى الأخرى، فأفتت مثلاً بحرمة وضع أكاليل الزهور على نصب الجندي المجهول.

---

(٨٠) انظر الفتوى الرقم (٩٤٠٣)، في: المصدر نفسه، ج ٣، ص ٥٩ ـ ٦٠.

(٨١) **مجلة البحوث الإسلامية**، العدد ٤ (١٩٧٩)، ص ٣٤٤ ـ ٣٤٥؛ الشويعر، المصدر نفسه، ج ١، ص ٤١١ ـ ٤١٢، و**الدعوة** (١٨ كانون الثاني/ يناير ٢٠٠١).

(٨٢) عبد العزيز بن عبد الله بن باز، «حكم الحداد على الملوك والزعماء،» في: الشويعر، **مجموع فتاوى ومقالات متنوعة**، ج ١، ص ٤١١ ـ ٤١٢.

(٨٣) المصدر نفسه، وصفوت الشوادفي، **فتاوى اللجنة الدائمة للبحوث العلمية والافتاء والدعوة والإرشاد** (القاهرة: مكتبة السنة، ١٩٩٤)، ص ٦٧ ـ ٦٨.

وبحسب اللجنة الدائمة: «... هو شبيه بعمل أولئك في صالحيهم، من جهة التعظيم واتخاذ شعار لهم، ويخشى منه أن يكون ذريعة على مر الأيام إلى بناء القباب عليهم والتبرك بهم واتخاذهم أولياء من دون الله...»[٨٤]. وبشكل مشابه وضع باقات ورود على قبر الشهيد محرم وإن مارسه في الأغلب المسلمون: «في الدول التي اشتدت صلتها بالدول الكافرة، استحساناً لما لدى الكفار من صنيعهم مع موتاهم...»[٨٥]. وفي الفتوى نفسها، حرمت دار الإفتاء احتفالات تكريم الشهداء، بما في ذلك الوقوف صمتاً بشكل مقصود. فأمثال هذه الاحتفالات لم تعتبر ذات أساس شرعي، طالما أنه لم يمارسها النبي ولا الخلفاء ولا الصحابة قط[٨٦].

وختاماً، أفتت اللجنة الدائمة بحرمة قائمة طويلة من ممارسات الجنائز ارتبطت بدفن الموتى والحداد عليهم، واعتبرت جميعها بدعاً محرمة. مثال ذلك إقامة عزاء بعد أربعين يوماً من الوفاة ـ وهي عادة مصرية[٨٧] والأذان في المقبرة مباشرة بعد الدفن ـ وهي عادة في بنغلادش[٨٨] ووضع كرات من الطين تحت الجثة ـ وهي عادة محلية في بعض القرى[٨٩] ووضع كتاب في القبر[٩٠] وإقامة خيمة في المقبرة لثلاثة أيام بعد الدفن[٩١] وحمل زوجة المتوفى والدوران بها حول قبره سبع مرات في كل اتجاه[٩٢] أو وضع حناء على القبر[٩٣].

ومن الواضح بالنسبة إلى اللجنة الدائمة أن تقليد الكفار مبدأ محوري عندما يأتي أمر ممارسة اجتماعية غير مسبوقة أو أجنبية. وهذا أمر اعتيادي

(٨٤) انظر الفتوى الرقم (٦١٦٦)، في: الدويش، **فتاوى اللجنة الدائمة للبحوث العلمية والإفتاء والدعوة والإرشاد**، ج ٩، ص ٨٠.
(٨٥) انظر الفتوى الرقم (٤٠٢٣)، في: المصدر نفسه، ج ٩، ص ٨٩.
(٨٦) المصدر نفسه.
(٨٧) انظر الفتوى الرقم (٦١٦٧)، في: المصدر نفسه، ج ٩، ص ٧٢ ـ ٧٤.
(٨٨) انظر الفتوى الرقم (٣٥٤٩)، في: المصدر نفسه، ج ٩، ص ٧٢.
(٨٩) انظر الفتوى الرقم (٥٧٢٨)، في: المصدر نفسه، ج ٩، ص ٧٤.
(٩٠) انظر الفتوى الرقم (٣٥٩٦)، في: المصدر نفسه، ج ٩، ص ٧٥.
(٩١) انظر الفتوى الرقم (٥٨٤٨)، في: المصدر نفسه، ج ٩، ص ٧٦.
(٩٢) انظر الفتوى الرقم (١٢٢٥٦)، في: المصدر نفسه، ج ٩، ص ٧٨.
(٩٣) انظر الفتوى الرقم (٦٦٤٣٣)، في: المصدر نفسه، ج ٩، ص ٧٩.

في الموقف الوهابي، يظهر في ارتيابهم من أعراف الثقافات الأخرى. لهذا فإنه ينبغي للمسلمين أن تكون لهم احتفالاتهم وذكرياتهم الخاصة بشكل متميز عن أعراف وثقافات المجتمعات الأخرى غير الإسلامية. ومع ذلك فإن دار الإفتاء السعودية لم تعرف قط ما هو إسلامي في مقابل ما هو غير إسلامي بخصوص المدى الواسع للممارسات الاجتماعية الثقافية السائدة بشكل أساس في مجال الحياة اليومية. وهذا الاتجاه لدار الإفتاء السعودية قد انتقده عدد من المفكرين العرب الذين يرون أنه أمر متطرف عقائدياً وموقف محافظ، غير مناسب للعصر الحديث ويتطلب إعادة تقييم(٩٤).

٣ ـ النساء في المجتمع السعودي

بالنسبة إلى دار الإفتاء السعودية، المكان الطبيعي للمرأة هو المنزل في «عش الزواج»، حيث يتوقع أن تكرس جهودها لتربية الجيل القادم وتعليمه. وبناء على ذلك، فإن المفتين يشجعون الزواج والرعاية الأبوية، ليس فقط بوصفها الطريقة الشرعية لإنجاب الأطفال ولكن أيضاً لحماية الأخلاق الاجتماعية وضمان عدم انتشار السلوك غير الأخلاقي مثل الزنا (وهو من الكبائر في الإسلام)(٩٥). لهذا غالباً ما ينتقد المفتون الأعراف والتقاليد الاجتماعية المعيقة للزواج، مثل: المهور المبالغ فيها والرفض غير الشرعي من جانب وليّ المرأة لعرض الزواج (عضل البنات)(٩٦). ففي الشريعة الإسلامية، المهر أحد المتطلبات السابقة للزواج وهو يسجل في عقد النكاح. لكن مع ذلك، لا يحدّد الإسلام مبالغ معينة للمهر، وهو أمر يقرره طرفا عقد النكاح بحسب العرف المحلي. وتحدد هيئة كبار العلماء مقدار المهور، فهي ترى أن الشروط المسبقة في عقد النكاح ينبغي ألا تكون مرهِقة إلى حدّ إعاقة الزواج. وقرار هيئة كبار العلماء هذا، ترجمته

(٩٤) انظر على سبيل المثال: صالح الورداني، **ابن باز فقيه آل سعود: محاكمة النهج الوهابي** (القاهرة: دار الحسام، ١٩٩٨)، ص ١٢٤ ـ ١٢٧.

(٩٥) بالنسبة إلى موقف دار الإفتاء السعودية من حبوب منع الحمل، انظر الفصل السادس من هذا الكتاب.

(٩٦) بحسب معظم المذاهب الفقهية الإسلامية ولي أمر المرأة هو طرف ضروري لإبرام عقد النكاح. لمزيد من المعلومات، انظر: عبد الرحمن الجزيري، **الفقه على المذاهب الأربعة**، ٥ ج (بيروت: دار الأرقم، ١٩٩٩)، ج ٤، ص ٣٠ ـ ٥٦.

وزارة العدل السعودية إلى قانون وضع الخط الكلي للشروط التخفيفية عن الشباب طالبي الإذن للزواج[٩٧]. وبشكل مشابه فإن عضل البنات محرم[٩٨]. وكان الشيخ ابن باز يرى أن مثل هذه الممارسة تتعارض مع الشريعة التي تشجع على الزواج. فعضل المرأة يعتبر «استغلالاً، لأن وليها يحرمها من واحد من مصادر السعادة (الزواج) الذي أعطاها إياه الله»[٩٩].

ولقد خُصصت مبالغ حكومية لتشجيع الزواج بدعم كامل من دار الإفتاء عام ١٩٩٩، فعلى سبيل المثال، أسس ولي العهد الأمير سلمان ابن عبد العزيز صندوق دعم بنيّة مساعدة المقدمين المحتملين على الزواج[١٠٠]. وهذا الصندوق الذي سمّي مشروع ابن باز الخيري لمساعدة الشباب على الزواج أقيم بدعم الشيخ الكامل وتعاونه. فبحسب جريدة **الرياض** السعودية الرسمية، قدم الصندوق أكثر من ١٥٣ مليون ريال لأكثر من ١٢,٠٠٠ منتسب إليه منذ تأسيسه[١٠١].

وعلى الرغم من أن دار الإفتاء تفضل مكوث النساء في البيت، فإنها تعترف بدورهن في المجتمع، وإن بطريقة مقيدة جداً. وتسمح اللجنة الدائمة للنساء بالعمل خارج البيت فقط عند توافر ثلاثة شروط مسبقة هي:

---

(٩٧) القرار رقم ٥٢/م صادر في ٢٥ آذار/ مارس ١٩٧٧ والذي أصبح قانوناً بحسب تشريع رقم ١٢/ ١٣٣ الصادر عن وزارة العدل في ٤ حزيران/ يونيو ١٩٨١. وتظهر هذه الفتوى في: **مجلة البحوث الاسلامية**، العدد ١ (١٩٧٩)، ص ٩٥ ـ ١٠٠؛ **فتاوى إسلامية لمجموعة من العلماء الأفاضل**، قدّم له وأشرف عليه قاسم الشماعي، ٢ ج (بيروت: دار الأرقم، [د. ت.])، ج ٢، ص ٣٩٥ ـ ٤٠٩ وسعد بن ظافر، **الإجراءات الجنائية في جرائم الحدود في المملكة العربية السعودية وأثرها في استتباب الأمن** (الرياض: مكتبة فهد الوطنية، ١٩٩٩)، ج ١، ص ٨٥ ـ ٨٦.

(٩٨) في السعودية، «عضل البنات» غالباً ما يكون موضوع جدل عام. انظر على سبيل المثال: جريدة **الوطن** على الموقع الإلكتروني: <http://www.alwatan.com.sa/news/newsdetail.asp?issueno=3137&id=100213&groupID=0>.

انظر أيضاً: زامل شبيب الركاض، «قضية العضل (١ ـ ٢)،» **الرياض**، ١٨/ ٧/ ٢٠٠٨، <http://www.alriyadh.com/2008/07/18/article360264.html>، وسليمان الفرحان، «هيئة كبار العلماء وجمعية حقوق الإنسان مطالبتان بدراسة عضل الأولياء ووضع نظام واضح،» **الرياض**، ٢١/ ٤/ ٢٠٠٦، <http://www.alriyadh.com/2006/04/21/article148024.html>.

(٩٩) **مجلة البحوث الإسلامية**، العدد ٩ (١٩٨٣)، ص ٨ ـ ٩.

(١٠٠) انظر موقع الصندوق: <http//www.alzwaj.org/?goto=1&id=41> (آخر زيارة للموقع بتاريخ ١٤ تموز/ يوليو ٢٠٠٩).

(١٠١) **الرياض**، ١٨/ ١/ ٢٠٠٩.

أولاً: أن يكون عملها مناسب لطبيعتها، بمعنى أنه معرّف على أنه يشبه دورها في البيت. **ثانياً**: ألا يكون هناك احتكاك بين المرأة ورجال ليسوا من محارمها. **وأخيراً**: أن يكون مظهرها ولباسها محتشمين بشكل يتوافق مع التعريف الوهابي للحشمة.

أما الشرط الأول فإنه مركزي وحاسم للنساء العاملات خارج البيت، ولكنه مع ذلك مقيد جداً لحرية المرأة لتختار مهنة تتناسب مع خصائصها. ولقد ترجمت فتوى مفصلة صادرة عن اللجنة الدائمة لاحقاً إلى قانون، وكانت قد أصدرت فتوى في عام ١٩٨١ لتوضيح الموقف الشرعي من الأمر.

سؤال:

ما حكم الشرع في تولي المرأة أعمالاً خارج المنزل؟ وما هي المجالات التي يسمح لها بالعمل فيها، وذلك من أجل إيجاد مجالات عمل للمرأة فقط؟

جواب:

الأصل في الشريعة أن تتبوأ المرأة المنزلة التي كرّمها الله بها، من القرار في المنزل، والبعد عن أماكن الفتن والشبهات، وما يكون فيه عرضة لضررها، وأن تقوم بتربية أولادها تربية إسلامية، وتقوم بخدمة زوجها وشؤون بيتها.

ولكن إذا اضطرت إلى أن تعمل فينبغي أن تختار من الأعمال ما يناسبها في دينها ودنياها مما لا يؤثر في قيامها برعاية شؤون زوجها وأولادها، مع مراعاة إذن زوجها في ذلك.

أما أن تنافس الرجال في الأعمال التي هي من اختصاص الرجال، فإنه لا يجوز؛ لما في ذلك من السلبيات والأضرار والمفاسد الكثيرة التي تترتب على ذلك، حيث إن إعطاءها الفرصة في ذلك تحطيم للرجال، وقضاء على الفرص المتاحة لهم في العمل فيها، مع ما في عملها في تلك المجالات من جعلها عرضة للاختلاط بالرجال، والافتتان بها، وحصول ما لا تحمد عقباه، إضافة إلى أن ذلك يضعف قيامها بواجبات زوجها، وشؤون أولادها

وبيتها، مما يستلزم معه استجلاب الخدم والخادمات، وذلك له أضراره ومشاكله على النشء والدين كما لا يخفى[١٠٢].

أما بخصوص الشرط الثاني، فإن اللجنة الدائمة توضح في فتاوى عديدة أن «النساء غير مسموح لهن بالعمل مع الرجال من غير محارمهن»[١٠٣]. فعلى سبيل المثال فإن مديرة روضة أطفال محرّم عليها أن تقابل آباء الأطفال في الروضة لمناقشتهم في أوضاع أبنائهم حتى وإن كانت محجبة كلياً في مكان العمل[١٠٤]. وبشكل مشابه فإن كل مواقع الخدمة العامة التي تتطلب تفاعلاً مع الرجال تحظرها دار الإفتاء، مثل العمل في المكاتب أو الفنادق أو المطاعم أو أماكن المواصلات العامة... إلخ[١٠٥]. ولقد ترجمت بعض بنود هذه الفتوى إلى قانون مثل منع المرأة من العمل في الفنادق[١٠٦]. وقد ترى الممرضات والطبيبات فقط النساء المريضات، كما أشير إلى ذلك في فتوى اللجنة الدائمة الآتية فقد سألت طبيبة سعودية اللجنة الدائمة: «أحس بعظم المسؤولية كطبيبة وثقلها على كاهلي، هل أستطيع أن أكون حقّاً ملتزمة وأجتنب كل الآثام والمعاصي، وأحاسب نفسي كل يوم فأجدني دائماً مخطئة في شيء، وأخاف إن تركت الطب بكامله وجلست في بيتي أن يسألني ربي عن علمي الطبي ماذا عملت به؟ خاصة وأن سنوات دراستي كلفت بلدي وأهلي الأموال الطائلة».

وكان جواب اللجنة الدائمة واضحاً «يجوز للمرأة العمل في تطبيب النساء، ولا يجوز لها الاختلاط بالرجال في مكان العمل»[١٠٧].

فمن الواضح أن التحريم يمنع احتكاك النساء مع أي ذكور عدا

(١٠٢) انظر الفتوى الرقم (٤١٢٧)، في: الشوادفي، **فتاوى اللجنة الدائمة للبحوث العلمية والافتاء والدعوة والإرشاد**، ص ١١٩ ـ ١٢٠. انظر أيضاً: الفتوى الرقم (١٩٣٥٩)، في: الدويش، **فتاوى اللجنة الدائمة للبحوث العلمية والإفتاء والدعوة والإرشاد**، ١٧، ص ٢٣٦.

(١٠٣) انظر الفتوى الرقم (٢٧٦٨)، في: الدويش، المصدر نفسه، ج ١٧، ص ٢٣٢.

(١٠٤) انظر الفتوى الرقم (١٩٥٩١)، في: المصدر نفسه، ج ١٧، ص ٦٢.

(١٠٥) انظر الفتوى الرقم (٨٢٥٩) والفتوى الرقم (٢٠٥٨٣)، في: المصدر نفسه، ج ١٧، ص ٢٣٨، وص ٧٥ ـ ٧٦ على التوالي.

(١٠٦) ترجمت إلى قانون بالمرسوم الملكي رقم ٣/ ٢٧٧٤٦ في ١٢ تشرين الأول/ أكتوبر ١٩٨٠.

(١٠٧) انظر الفتوى الرقم (٦٩٠٨)، في: المصدر نفسه، ج ١٥، ص ٧٠ ـ ٧١.

محارمها من الأقرباء وهو يقيد بشكل صارم حركتهن ومشاركتهن في الشؤون العامة. فبالنسبة إلى المفتين السعوديين، الاختلاط سبب رئيس للفتنة والإغواء، ويزداد عندما تبقى المرأة وحدها في صحبة رجل من غير المحارم، وهي حالة تعرف في التقاليد الإسلامية بالخلوة. فبحسب الشريعة الإسلامية، الخلوة الشرعية أو الصحيحة مسموحة للزوجين بعد عقد النكاح، وبين الأقارب الذين لا يجوز لهم الزواج من المرأة، مثل: الأب والجد والإخوة والأعمام والأخوال. . .إلخ. وأي احتكاك آخر بين الجنسين فإنه احتكاك غير شرعي وخلوة غير شرعية. وهناك حديث حول هذا الموضوع يقول: «ما اجتمع رجل وامرأة إلا وكان الشيطان ثالثهما»[(١٠٨)].

لا يوجد إجماع بين الفقهاء المسلمين المحدثين حول المعنى الشرعي وتبعات الخلوة في سياق الحديث[(١٠٩)]. ولكن مع ذلك، فإن معظم العلماء يعتبرون الخلوة غير الشرعية عبارة عن لقاء مقصود وخفي بين امرأة ورجل من غير محارمها. فعلى سبيل المثال، هناك فتوى جماعية لمفتين ظهرت على شبكة إلكترونية إسلامية مشهورة هي إسلام ويب (Islamweb)، عرّفت الخلوة غير الشرعية بالشكل الآتي: «. . . هي أن يخلو رجل بامرأة أجنبية عنه عن أنظار الناس. . . أما الكلام عبر التلفون أو الإنترنت أو التحدث مع امرأة أو أكثر في مجمع أو في غير خلوة فإن هذا ليس من الخلوة. . .»[(١١٠)]. وفي التوجه نفسه، يؤكد الشيخ القرضاوي أنه ليس هناك خطأ عندما يتقابل رجال ونساء في أماكن عامة، طالما أنهم يتصرفون بحسب الأخلاق والمعايير الإسلامية. فبالنسبة إليه، الاحتكاكات بين الرجال والنساء ليست كلها محرمة وقد تكون مرغوبة عندما تكون أهدافهم نبيلة وشرعية. فعلى سبيل المثال، قد تكون الأهداف الطيبة، الحصول على المعرفة أو المشاركة في عمل مشاريع خيرية أو القيام بالجهاد

---

(١٠٨) محمد بن عيسى الترمذي، **الجامع الكبير**، ٦ ج (بيروت: دار الغرب الإسلامي، ١٩٩٦)، ج ٢، ص ٤٦٢.

(١٠٩) الجزيري، **الفقه على المذاهب الأربعة**، ج ٤، ص ١٠٩ ـ ١٢٠.

(١١٠) <http://www.islamweb.net/ver2/Fatwa/ShowFatwa.php?lang=A&Option=FatwaId&Id=14566>.

(آخر زيارة للموقع في ١٤ تموز/ يوليو ٢٠٠٩).

المفروض أو أي عمل طيب آخر يتطلب جهودَ وتعاونَ الجنسين[١١١].

لكن تعريف المفتين السعوديين الوهابيين للخلوة أكثر محافظة كما جئنا على ذكره عندما سئلوا من أبناء جلدتهم أعلاه. وما يأتي إحدى أهم الفتاوى الصادرة عن اللجنة الدائمة في هذا الخصوص.

سؤال:

«هل الخلوة هي فقط أن يخلو الرجل بامرأة في بيت ما، بعيداً عن أعين الناس، أو هي كل خلوة رجل بامرأة ولو كان أمام أعين الناس؟

جواب:

ليس المراد بالخلوة المحرمة شرعاً انفراد الرجل بامرأة أجنبية عنه في بيت بعيداً عن أعين الناس فقط، بل تشمل انفراده بها في مكان تناجيه ويناجيها، وتدور بينهما الأحاديث، ولو على مرأى من الناس دون سماع حديثهما، سواء كان ذلك في فضاء أم سيارة... لأن الخلوة منعت لكونها بريد الزنا وذريعة إليه، فكل ما وجد فيه هذا المعنى ولو بأخذ وعد بالتنفيذ بعد فهو في حكم الخلوة الحسية بعيداً عن أعين الناس»[١١٢].

فمن الواضح أنه بالنسبة إلى اللجنة الدائمة، تظهر الخلوة غير الشرعية تقريباً في أي احتكاك بين امرأة ورجل من غير محارمها، بغض النظر سواء كانا مرئيين في مكان عام أم لا. لهذا فإن المرأة يجب دائماً أن تكون مصحوبة بمحرم عندما تتكلم وتلتقي برجل من غير محارمها. بل إنه يمكن تلمّس الدرجة العالية من الحساسية لدار الإفتاء السعودية نحو الاختلاط داخل إطار الأسرة. فلقد صدرت فتاوى عديدة من اللجنة الدائمة بهذا الخصوص. فعلى سبيل المثال، كان يسأل سائل ما إذا كان للمرأة أن تزيل نقابها أمام إخوة زوجها وأبناء عمه أم لا؟ وكان جواب اللجنة الدائمة

---

(١١١) <http://www.islamweb.net/servlet/satellite?pagename=IslamOnline-arabic-ask_scholar/FatwaA/FatwaA&cid=1122528600856>.

(آخر زيارة للموقع في ١٤ تموز/ يوليو ٢٠٠٩).

(١١٢) انظر الفتوى الرقم (٧٥٨٤)، في: الدويش، **فتاوى اللجنة الدائمة للبحوث العلمية والإفتاء والدعوة والإرشاد**، ج ١٧، ص ٥٧.

بالسلب، نظراً إلى أن إخوة زوجها وأبناء عمه لا يدخلون في محارمها.

ووجد المفتون دليلاً في آية قرآنية من سورة النور تعدد الذين يُسمح للمرأة أن ترفع نقابها أمامهم وتظهر جمالها: **﴿وَقُلْ لِلْمُؤْمِنَاتِ يَغْضُضْنَ مِنْ أَبْصَارِهِنَّ وَيَحْفَظْنَ فُرُوجَهُنَّ وَلا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَلْيَضْرِبْنَ بِخُمُرِهِنَّ عَلَى جُيُوبِهِنَّ وَلا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا لِبُعُولَتِهِنَّ أَوْ آبَائِهِنَّ أَوْ آبَاءِ بُعُولَتِهِنَّ أَوْ أَبْنَائِهِنَّ أَوْ أَبْنَاءِ بُعُولَتِهِنَّ أَوْ إِخْوَانِهِنَّ أَوْ بَنِي إِخْوَانِهِنَّ أَوْ بَنِي أَخَوَاتِهِنَّ أَوْ نِسَائِهِنَّ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُنَّ أَوِ التَّابِعِينَ غَيْرِ أُوْلِي الإِرْبَةِ مِنَ الرِّجَالِ أَوِ الطِّفْلِ الَّذِينَ لَمْ يَظْهَرُوا عَلَى عَوْرَاتِ النِّسَاءِ وَلا يَضْرِبْنَ بِأَرْجُلِهِنَّ لِيُعْلَمَ مَا يُخْفِينَ مِنْ زِينَتِهِنَّ وَتُوبُوا إِلَى اللَّهِ جَمِيعاً أَيُّهَا الْمُؤْمِنُونَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ﴾** [النور: ٣١][١١٣]. وبناء على ذلك، أي احتكاك جسدي مثل المصافحة، بين الزوجة وإخوة زوجها أو أبناء عمومته محرم أيضاً[١١٤].

في ضوء ما جاء أعلاه فإن تعاريف الوهابية للخلوة والاختلاط تشكل قائمة طويلة من الموانع المفروضة على حركة النساء في أي مجال من مجالات النشاط الاجتماعي والعمل... إلخ. فاختلاط الرجال والنساء محدد مقيد في أماكن عديدة، بما في ذلك المطاعم والمؤسسات التعليمية والمواصلات العامة حيث تتوافر مقاعد مفصولة للجنسين[١١٥]. فعلى سبيل المثال، في الجامعات السعودية، لا تحضر الطالبات محاضرات يقدمها أساتذة ذكور مباشرة أمامهنّ وإنما يجب عليهن أن يشاهدنه عبر عرض اتصال مرئي لمحاضراته: «محرم على الرجال أن يقوموا بتدريس النساء مباشرة»[١١٦].

---

(١١٣) انظر الفتوى الرقم (١٦٠٠)، في: المصدر نفسه، ج ١٧، ص ٤٠٧ ـ ٤٠٨.

(١١٤) انظر الفتوى الرقم (٣٨٤٨)، في: المصدر نفسه، ج ١٧، ص ٢٥ ـ ٢٦. للمزيد من فتاوى ذات علاقة انظر أيضاً: ج ١٧، ص ٢٧ ـ ٢٨.

(١١٥) ترجم هذا إلى قانون بحسب المرسوم الملكي ٨٠/ ١٦٣١ الصادر في ٣٠ تموز/ يوليو ١٩٨٠. للاطلاع على مزيد من مواقف المفتين السعوديين حول اللقاء بين الجنسين. انظر: الشويعر، **مجموع فتاوى ومقالات متنوعة**، ج ٥، ص ٢٣٦ ـ ٢٤٠.

(١١٦) انظر الفتوى الرقم (١٣٩٤٧)، في: الدويش، **فتاوى اللجنة الدائمة للبحوث العلمية والإفتاء والدعوة والإرشاد**، ج ١٢، ص ١٤٦ ـ ٤٩٠.

وهناك مثال آخر يمنع النساء من قيادة السيارات في السعودية، فلقد أصدرت اللجنة الدائمة فتوى مشهورة، ترجمت إلى قانون، تذكر ما يأتي: «لا يجوز للمرأة أن تسوق السيارة في شوارع المدن ولا اختلاطها بالسائقين لما في ذلك من كشف وجهها أو بعضه، وكشف شيء من ذراعيها غالباً، وذلك من عورتها، ولأن اختلاطها بالرجال الأجانب مظنة الفتن ومثار الفساد»[١١٧]. وقامت الفتوى على أساس نصوص من القرآن والسنة تبرر حماية النساء من الحالات الخطرة التي قد يتعرضْنَ لها عندما يكنّ لوحدهن، كوقت قيادتهن سيارة. والمفتون الذين أصدروا الفتوى ادعوا أن قيادة السيارة لوحدهن قد تقود إلى أفعال غير أخلاقية ما ينتج تعريض المرأة للفتنة أو يجعلها عرضة للأعين في الأماكن العامة نظراً إلى أنها لا تستطيع أن تقود السيارة من دون كشف وجهها[١١٨].

وبإمكان النساء زيارة متاجر بيع الملابس والخياطين فقط بصحبة محرم لكن يحظر على هذه المؤسسات توفير غرف تبديل ملابس ولا يجوز فتح صالونات الحلاقة وكوافير النساء: «... لما يفضي إليه من الاسراف والتبذير، ووقوع ما لا تحمد عاقبته مما يفسد الأخلاق، ويوقع في التشبه بالكفار، وأما إذا كانت سافرة متبرجة أمام الأجانب فهذا زيادة في الإثم...»[١١٩]. وحظرت السلطات السعودية، في الواقع، أمثال هذه الأماكن في أواخر سبعينيات القرن العشرين وأغلقت عدداً من صالونات التجميل[١٢٠].

---

(١١٧) هذه الفتوى الصادرة في ٩ تشرين الثاني/ نوفمبر ١٩٩٩ ظهرت في **مجلة البحوث الإسلامية**، العدد ٣٠ (١٩٩٠)، ص ٢٩٧ ـ ٣٠٠ وقد ترجمتها وزارة الداخلية السعودية إلى قانون بتاريخ ١٥ تشرين الثاني/ نوفمبر ١٩٩٠. انظر: **الرياض**، ١٥/ ١١/ ١٩٩٠، و**عكاظ**، ١٥/ ١١/ ١٩٩٠.

(١١٨) الشويعر، **مجموع فتاوى ومقالات متنوعة**، ج ٣، ص ٣٥١ ـ ٣٥٣؛ الدويش، المصدر نفسه، ج ١٧، ص ٢٣٩ ـ ٢٤٤، وابن ظافر، **الإجراءات الجنائية في جرائم الحدود في المملكة العربية السعودية وأثرها في استتباب الأمن**، ج ١، ص ١٠٠.

(١١٩) انظر الفتوى الرقم (١٦٩٦٥)، في: الدويش، المصدر نفسه، ج ٢٤، ص ٢٦، < http://www.alifta.net/fatawa/fatawadetalils.aspx?view = page&ID = 8641&PageNo = 1&BookID = 7#P26 >.

(آخر زيارة للموقع في ٣١ تموز/ يوليو ٢٠٠٩).

(١٢٠) المرسوم الملكي رقم ١٦/ ٤٥٨٢ في ١٨ كانون الثاني/ يناير ١٩٧٩.

أما في ما يخص الشرط الثالث المتعلق بالزيّ، فإنه مطلوب من النساء السعوديات أن يظهرن بملابس محتشمة في الأماكن العامة، وكذلك عندما يختلطن مع أفراد من أسرتهن من غير المحارم. ولقد كرست مئات الفتاوى «حول مظهر ملابس النساء المناسب»(١٢١). وهناك إجماع في هذه الفتاوى أنه «يجب على النساء السعوديات أن يغطين أجسادهن كلها بما في ذلك الوجه والكفين» عندما يكنّ خارج البيت أو عندما يختلطن بأفراد من أسرهن من غير المحارم(١٢٢). وإحدى أكثر الفتاوى الصادرة عن اللجنة الدائمة تفصيلاً الفتوى الرقم (٦٦٧) التي بيّن فيها المفتون فلسفتهم الشرعية حول مظهر النساء وقدموا مصادرهم. اعتمدت هذه الفتوى على ثلاث آيات قرآنية وأربعة أحاديث نبوية وفتاوى ابن تيمية وكتاباته. والآية القرآنية الآتية حاسمة:

﴿وَقُلْ لِلْمُؤْمِنَاتِ يَغْضُضْنَ مِنْ أَبْصَارِهِنَّ وَيَحْفَظْنَ فُرُوجَهُنَّ وَلا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَلْيَضْرِبْنَ بِخُمُرِهِنَّ عَلَى جُيُوبِهِنَّ وَلا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا لِبُعُولَتِهِنَّ﴾ [النور: ٣١].

فبالنسبة إلى اللجنة الدائمة، التوجيه القرآني للنساء بأن «يضربن بخمرهن على جيوبهن» يعني بشكل واضح أن الحجاب يجب أن يكون من أعلى الرأس إلى أدنى الصدر، وبذلك يغطي المنطقة كلها، أي يغطي الوجه والرقبة. وهذه التعاليم تتوافق مع ما ورد في آية أخرى:

﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ قُلْ لِأَزْوَاجِكَ وَبَنَاتِكَ وَنِسَاءِ الْمُؤْمِنِينَ يُدْنِينَ عَلَيْهِنَّ مِن جَلَابِيبِهِنَّ ذلِكَ أَدْنَىٰ أَن يُعْرَفْنَ فَلَا يُؤْذَيْنَ وَكَانَ اللَّهُ غَفُوراً رَّحِيماً﴾ [الأحزاب: ٥٩].

وكانت اللجنة الدائمة قد تأثرت بشرّاح تقليديين معينين، من أمثال ابن جرير وابن حاتم وابن مردويه الذين فسروا هذه الآية على أنها تعني أنه يجب على المرأة أن تغطي وجهها، عدا عين واحدة عندما تكون خارج بيتها أو عندما تقابل أفراداً من أسرتها من غير محارمها. لهذا فسرت اللجنة

(١٢١) انظر: الدويش، المصدر نفسه، ج ١٧؛ **فتاوى إسلامية لمجموعة من العلماء الأفاضل**، ص ٢٥٦ ـ ٢٦٦، والشويعر، **مجموع فتاوى ومقالات متنوعة**، ج ٣، ص ٣٥٤ ـ ٣٥٦

(١٢٢) انظر الفتوى الرقم (٦٦٧) في: الدويش، المصدر نفسه، ج ١٧، ص ١٤١ ـ ١٥٠، والفتوى الرقم (١١٢٥٣)، ج ١٧، ص ٩٦.

الدائمة الآية أعلاه على أنها تفرض أن تغطي النساء وجوههن (عدا أعينهن) وأيديهن، على عكس ما هو الحال في أقطار إسلامية أخرى، تسمح للنساء إظهارها. وقد يسمح المفتون السعوديون الوهابيون بهذا فقط في حالات الضرورة كما عند المعالجة الطبية[١٢٣].

تستدلّ اللجنة الدائمة بأربعة أحاديث لدعم موقفها. الحديث **الأول** يشير إلى توجيه النبي للنساء بتغطية أجسادهن حتى عند زيارة رجل أعمى لهن. أما الحديث **الثاني** فإنه يشير إلى نصيحة عمر بن الخطاب لزوجات النبي (ﷺ) بأنه يتوجب عليهن لبس الحجاب أمام الأجانب الذين غالباً ما يأتون لطلب حكم النبي (ﷺ) في مسائل مختلفة. و**الثالث** حديث عائشة التي ذكرت أنه عندما كانت زوجات النبي (ﷺ) يسافرن معه، فإنهنّ تعوّدن تغطية وجوههن عندما يمررن برجل ويكشفن وجوههن بعد ذلك، و**أخيراً** هناك تعليمات النبي (ﷺ) لأخت عقبة بن عامر عندما كانت في الحج وهي محجبة كلياً خلافاً لنذرها أداء الحج حافية القدمين وغير محجبة[١٢٤].

في ما يتعلق بالمظهر الفعلي للنساء، أكدت اللجنة الدائمة أن الحجاب المذكور في الآية ٥٩ من سورة الأحزاب المعروفة بآية الجلبات على أنها مناسبة للباس في الأماكن العامة للنساء السعوديات. فبالنسبة إلى اللجنة الدائمة الجلباب عبارة عن عباية أو عباءة يجب أن تتحقق فيها الصفات الآتية: يجب أن تكون سميكة وليست شفافة، ويجب أن تغطي كل الجسد وأن تكون فضفاضة وليست ضيقة ولا تظهر معالم الجسد، ويجب أن تكون مفتوحة فقط من الأمام وأن يكون لها أكمام مغلقة وينبغي أن تكون غير مزخرفة وينبغي ألا تشبه ملابس النساء الكافرات أو أي شكل من ملابس الرجال[١٢٥]. إضافة إلى ذلك فإن اللجنة الدائمة منعت أشكالاً أخرى من الملابس للنساء، مثل البنطال: «لا يجوز للمرأة المسلمة أن تلبس البنطال، لما في ذلك من التشبه بالكافرات ولأنه أيضاً يحدد حجمها ويبدي تقاطيع جسدها، وفي ذلك من الفتنة عليها وعلى الرجال الشيء

(١٢٣) انظر الفتوى الرقم (٦٦٧)، في: المصدر نفسه، ج ١٧، ص ١٥٠.

(١٢٤) المصدر نفسه، ج ١٧، ص ١٤٨.

(١٢٥) انظر الفتوى الرقم (٢١٣٥٢)، في: المصدر نفسه، ج ١٧، ص ١٣٩ ـ ١٤٠.

العظيم»[١٢٦]. ومن الاستثناءات النادرة من مدونات اللباس ذلك المتعلق بمظهر النساء الطاعنات في السن اعتماداً على الآية الآتية:

﴿وَالْقَوَاعِدُ مِنَ النِّسَاءِ اللَّاتِي لَا يَرْجُونَ نِكَاحاً فَلَيْسَ عَلَيْهِنَّ جُنَاحٌ أَنْ يَضَعْنَ ثِيَابَهُنَّ غَيْرَ مُتَبَرِّجَاتٍ بِزِينَةٍ وَأَنْ يَسْتَعْفِفْنَ خَيْرٌ لَهُنَّ وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ﴾ [النور: ٦٠].

فقط في مثل هذه الحالات تتمتع العجائز من النساء بنوع من الحرية في اختيار مظهرهن وزينتهن. ويوصي المفتون جميعاً، أن تستمر النساء في لبس اللباس المحتشم.

وحتى النساء الأجنبيات في السعودية مطلوب منهن أن يظهرن في لباس محتشم وأن يتكيفن مع العادات والتقاليد المحلية. ولقد صدرت عدة فتاوى في هذا الخصوص، بل إن بعضها أدمج في شكل مراسيم ملكية[١٢٧]. توجّه هذه المراسيم تعليمات إلى السفارات الأجنبية وتشرح أساس هذا التشريع، وتجيز لهيئة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر التفتيش في أماكن الأسواق والأماكن العامة لضمان توافق سلوك النساء مع روح الشريعة[١٢٨].

٤ ـ وقت الترويح والتسلية

تعترف دار الإفتاء السعودية بالحاجة إلى وقت للترويح عن النفس، بحسب أحاديث مثل: «روحوا عن القلوب ساعة بعد ساعة فإن القلوب إذا تعبت كلت»[١٢٩]. ولكن مع ذلك، فإن مثل هذا الترويح ينبغي أن يتم داخل إطار الحدود التي تسمح بها الشريعة. ولقد أظهر مفتو اللجنة الدائمة ميلاً محافظاً للغاية نحو معظم أنواع التسلية، مثل: الموسيقى والحفلات

---

(١٢٦) انظر الفتوى الرقم (١٩٤٧٩)، في: المصدر نفسه، ج ١٧، ص ١١٦.

(١٢٧) ترجم إلى قانون بحسب المرسوم الملكي رقم ١٨٥٨/٨ بتاريخ ٢٣ تشرين الأول/ أكتوبر ١٩٧٩.

(١٢٨) أحد المراسيم المبكرة في هذه المسألة المرسوم الملكي رقم ٤/ ٣٠٨٢٠، الصادر في ٢١ كانون الأول/ ديسمبر ١٩٧٦.

(١٢٩) انظر الفتوى الرقم (٤٤٧٠)، في: الدويش، المصدر نفسه، ج ٢٦، ص ٢١٤. انظر أيضاً: **مجلة البحوث الإسلامية**، العدد ٦٠ (٢٠٠٠)، ص ٢٢٢ ـ ٢٢٤.

والمسرح والسينما والرياضة، على سبيل المثال: كرة القدم والملاكمة والسباقات وكذلك أشكال محلية من التسالي السعودية مثل العرضة والمزمار(١٣٠). ومعظم أنواع التسالي المذكورة أعلاه إن لم تكن كلها تعتبر خارج حدود الشريعة وكانت اللجنة الدائمة تحرّمها لهذا السبب.

ونظرياً، لا يجوز للسعوديين الاستماع إلى أي آلة موسيقية أو غناء، سواء في الأماكن العامة أو الخاصة. وتعتبر اللجنة الدائمة الغناء ببساطة من اللهو ومن الملاهي التي حرّمها القرآن بحسب ما ورد في الآية ٦ من سورة لقمان: ﴿**وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَشْتَرِي لَهْوَ الْحَدِيثِ لِيُضِلَّ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ بِغَيْرِ عِلْمٍ وَيَتَّخِذَهَا هُزُواً أُولئِكَ لَهُمْ عَذَابٌ مُهِينٌ**﴾ ولهذا من ينخرط فيعزف الموسيقى والغناء فإنه يستحق العقاب. وفوق ذلك تفسح الحفلات الموسيقية المجال للإغواء والشهوة غالباً ما يؤدي إلى أفعال غير أخلاقية مثل الزنا(١٣١).

أما في ما يتعلق بالموسيقى، فإن الشريعة تعارض بشكل واضح استخدام المعازف. فعلى سبيل المثال جاء في الحديث: «ليكونن من أمتي أقوام يستحلون الحر والحرير والخمر والمعازف»(١٣٢). وتؤكد اللجنة الدائمة نقد النبي (ﷺ) لمن يفعلون مثل هذه الكبائر، والتي تشمل دق المعازف أو السماع للموسيقى.

ومنعت اللجنة الدائمة بث الموسيقى والغناء على الهواء من الإذاعة حتى في وسائل الإعلام السعودي الرسمية. وتذكر فتوى اللجنة الدائمة الآتية ذلك:

سؤال:

«هل ما نسمعه من الغناء في الإذاعة والتلفزيون هو من الغناء الحرام؟

---

(١٣٠) مذكور أدناه وصف لذلك.

(١٣١) انظر الفتوى الرقم (٢١٥١)، في: الدويش، المصدر نفسه، ج ٢٦، ص ٢٣٣ ـ ٢٣٤، <http://www.alifta.net/fatawa/fatawadetalils.aspx?view=page&ID=9580&PageNo=1&BookID=7#P>.

(آخر زيارة للموقع في ٣١ تموز/ يوليو ٢٠٠٩)، وللمزيد، انظر: الشويعر، **مجموع فتاوى ومقالات متنوعة**، ج ٣، ص ٣٩١ ـ ٤٣٧.

(١٣٢) أبو عبد الله محمد بن إسماعيل البخاري، **صحيح البخاري**، ص ١٠٢١ ـ ١٠٢٢.

وما حكم الموسيقى بدون غناء، أيحل سماعها، وما معنى أن بعض العلماء قد برعوا في علم الموسيقى، وقد كان يعالج بها المرضى؟».

قسم المفتون، برئاسة ابن باز جوابهم إلى جزئين. **أولاً**: أشاروا إلى السؤال عما إذا كانت الأغاني التي تبثها وسائل الإعلام السعودي الرسمية محرمة موضّحين الأمر بالصورة الآتية:

«نعم، ما نسمعه من الغناء في الإذاعة والتلفزيون حرام؛ لأنه من اللهو، وكثير منه يثير الغريزة الجنسية، ويحرك دواعي العشق والغرام، ولأنه مِعول هدم للأخلاق، وتخدير للنفس، وتفتير لها عن العمل للنهوض إلى معالي الأمور، وأسرع في نشر الفساد في البيئات والأوساط الإسلامية من غيره»[١٣٣].

وتشير اللجنة الدائمة مرات عديدة إلى الأغاني بوصفها لهواً، بدلالات سلبية لذا فإن المسلم الصالح ينبغي له أن يتجنبها.

أما بخصوص الجزء **الثاني** من السؤال، فإن المفتين متفقون حقيقة على أنّ بعض العلماء التقليديين، من أمثال الفارابي كانوا علماء في الموسيقى ولكن مع ذلك يلاحظون أن هؤلاء العلماء ما كانوا حاذقين في الأمور الدينية وما كانوا يعتبرون نماذج يقتدى بها في الممارسة الدينية. وفقط من يعدون قدوة هم كبار العلماء المسلمين والخلفاء الأربعة والسلف الصالح من أمثال سعيد بن جبير والحسن البصري والشافعي وأحمد ابن حنبل والأوزاعي وغيرهم[١٣٤]. وفي ما يتعلق بالاستخدام العلاجي للموسيقى، فإن هذا محرم أيضاً واقترح المفتون استخدام البديل كالأناشيد الإسلامية وتلاوة القرآن[١٣٥].

والمنع الوهابي بخصوص الموسيقى واضح مرئي في مجالات مختلفة

---

(١٣٣) انظر الفتوى الرقم (٣٢٥٨)، في: الدويش، المصدر نفسه، ج ٢٦، ص ٢١٧، <http://www.alifta.net/fatawa/fatawadetalils.aspx?view=page&ID=9566&PageNo=1&BookID=7#P217>.

(آخر زيارة للموقع في ٣١ تموز/ يوليو ٢٠٠٩).

(١٣٤) المصدر نفسه.

(١٣٥) المصدر نفسه.

من الحياة اليومية السعودية. فعلى سبيل المثال المهرجانات السنوية الإقليمية ممنوعة، كما هو واضح في إجابة اللجنة الدائمة لسائل السعودي، الذي يقرّر أن مثل هذه المهرجانات تشمل كلاً من المغنين السعوديين والأجانب ذكوراً وإناثاً.

«يحرم على المسلم إقامة حفلات أو مهرجانات مشتملة على أمور منكرة، كالغناء والموسيقى، واختلاط الرجال بالنساء وإحضار السحرة والمشعوذين للأدلة الشرعية الكثيرة الدالة على تحريم هذه الأمور... وإذا تقرر أن إقامة هذه الحفلات والمهرجانات محرّمة فحضورها وبذل الأموال فيها وتشجيعها والدعاية لها كل ذلك محرم أيضاً...»(١٣٦).

وتسمح اللجنة الدائمة للنساء أن يغنين للحضور من الإناث في حفلات الزواج على شرط أن يخترن كلماتهن بطريقة «... ليس فيها مجون ولا غزل ولا فتنة»(١٣٧).

وموقف اللجنة الدائمة المحافِظ من الموسيقى واضح في تحريم الآلات الموسيقية ومهنة الغناء وأداء الموسيقى وبيع أو شراء الآلات الموسيقية. فلا يحرم الاستماع إلى الموسيقى فقط ولكن يحرم الانخراط فيها. فعلى سبيل المثال سأل سائل من الكويت اللجنة الدائمة إن كان التعليم الإلزامي للموسيقى في المدارس الابتدائية الرسمية في بلاده يتناسب مع الشريعة أم لا. في هذه الحالة وجدت اللجنة الدائمة أن ذلك لا يتوافق مع الشريعة بقولها ما يأتي: «لا يجوز تدريس الموسيقى ولا تعلمها... لما في ذلك من الخطر العظيم والفساد الكبير والمخالفة للنصوص الدالة على تحريم آلات اللهو...»(١٣٨).

وبطريقة مشابهة هناك فتوى للجنة الدائمة نصحت بأن يترك المغنّي

---

(١٣٦) انظر الفتوى الرقم (٢٠٨٥٦)، في: المصدر نفسه، ج ٢٦، ص ٢٢٥، <http://www.alifta.net/fatawa/fatawadetalils.aspx?view=page&ID=9575&PageNo=1&BookID=7#P225>. (آخر زيارة للموقع في ٣١ تموز/يوليو ٢٠٠٩).

(١٣٧) انظر الفتوى الرقم (٤٦٨٣) في: المصدر نفسه، ج ٢٦، ص ٢١٩، <http://www.alifta.net/fatawa/fatawadetalils.aspx?view=page&ID=9568&PageNo=1&BookID=7>. (آخر زيارة للموقع في ٣١ تموز/يوليو ٢٠٠٩).

(١٣٨) انظر الفتوى الرقم (٧٨٠٢)، في: المصدر نفسه، ج ١٢، ص ١٨٣ ـ ١٨٤.

عمله ويجد عملاً جديداً مشروعاً لا تنكره الشريعة[١٣٩]. ولكن مع ذلك فإنّ العمل في الإذاعة والتلفزيون جائز طالما يتجنب المرء بث الموسيقى: «الغناء والعزف بآلات الطرب من الموسيقى والعود ونحوها كل هذا محرم شرعاً لا يجوز عمله، ولا نشره، ولا المساعدة عليه، وكل يناله من الإثم بقدر عمله والكسب من ورائها كسب خبيث محرم. . .»[١٤٠]. وبيع الآلات الموسيقية وشراؤها محرّمان كما نرى ذلك موثقاً في إجابة من إجابات اللجنة الدائمة. وسأل سائل آخر عما إذا كان بإمكانه بيع آلة البيانو العائدة إليه بعد أن تفطن أن العزف على البيانو محرم شرعاً، وأجابت اللجنة الدائمة: «آلات الغناء لا يجوز بيعها، لأنه لا قيمة لها في الشرع وثمنها خبيث لأنه عوض عن محرم. . .»[١٤١].

أما بخصوص المسرح والموسيقى، فإنهما محرمان بحسب اللجنة الدائمة. ويتوجب على المرء ألا ينخرط في أي شيء له علاقة بهما مثل تأسيسهما وإدارتهما أو العمل فيهما أو حتى حضور عروض أو برامج فيها. وتورد فتوى اللجنة الدائمة ما يأتي: «لا يجوز لمسلم أن يبني سينما، ولا أن يدير أعمال سينما له أو لغيره، لما فيها من اللهو المحرم، ولأن السينماءات المعروف عنها في العالم اليوم أنها تعرض صوراً خليعة، ومناظر فتانة، تثير الغرائز الجنسية، وتدعو للمجون وفساد الأخلاق. . .»[١٤٢].

---

(١٣٩) انظر الفتوى الرقم (١٦٢٠)، في: المصدر نفسه، ج ٢٦، ص ٢١٨، <http://www. alifta.net/fatawa/fatawadetalils. aspx?view=page&ID=9567&PageNo=1&BookID=7>. (آخر زيارة للموقع في ٣١ تموز/ يوليو ٢٠٠٩).

(١٤٠) انظر الفتوى الرقم (١٧١٠٨)، في: المصدر نفسه، ج ٢٦، ص ٢٤٧، <http://www. alifta.net/fatawa/fatawadetalils.aspx?view=page&ID=9597&PageNo=1&BookID=7#P247>. (آخر زيارة للموقع في ٣١ تموز/ يوليو ٢٠٠٩).

(١٤١) انظر الفتوى الرقم (١٨١٤٥)، في: المصدر نفسه، ج ٢٦، ص ٢٥١، <http://www. alifta.net/fatawa/fatawadetalils.aspx?view=page&ID=9609&PageNo=1&BookID=7#P251>. (آخر زيارة للموقع في ٣١ تموز/ يوليو ٢٠٠٩).

(١٤٢) انظر الفتوى الرقم (٣٥٠١)، في: المصدر نفسه، ج ٢٦، ص ٢٧٧، <http://www. alifta.net/fatawa/fatawadetalils.aspx?view=page&ID=9624&PageNo=1&BookID=7#P277>. انظر أيضاً الفتوى الرقم (٤١٢٠)، في: المصدر نفسه، ج ٢٦، ص ٢٧٨، <http://www.alifta. net/fatawa/fatawadetalils.aspx?view=page&ID=103168&PageNo=1&BookID=3#P278>. انظر أيضاً الفتوى الرقم (٦٢٧٩)، في: المصدر نفسه، ج ٢٦، ص ٢٧٨، <http://www. alifta.net/fatawa/fatawadetalils.aspx?view=page&ID=9625&PageNo=1&BookID=7#P278>. (آخر زيارة للمواقع أعلاه في ٣١ تموز/ يوليو ٢٠٠٩).

وبشكل مشابه فإن مشاهدة الأفلام الأجنبية التي يتعارض محتواها مع الشريعة محرمة. وتسمح اللجنة الدائمة لمفتشين رسميين فحص الأفلام من أجل تقييمها للسماح بالمناسب منها(١٤٣). ومع ذلك فإن بإمكان السعوديين التمتع بمشاهدة أفلام سينمائية في أماكن خاصة أو عامة، مثل الأفلام الوثائقية فقط والأفلام التعليمية المقبولة رسمياً. ويصدق هذا بخصوص التلفزيون: فمسموح للسعوديين أن يشاهدوها على أن تكون متوافقة مع تعاليم الشريعة بمعنى أن تكون عبارة عن تلاوة آيات قرآنية وأحاديث دينية وتقارير اقتصادية وأخبار(١٤٤).

أما بخصوص الرياضة والتسلية في المملكة العربية السعودية، فإن اللجنة الدائمة عموماً تفرض معايير حذرة في ذلك. فمن حيث المبدأ توافق اللجنة الدائمة على المنافسات التي تقام من أجل تقوية مهارات المسلمين القتالية (حتى يتمكنوا من مقاتلة الكفار) مثل سباقات الجمال والخيول والرماية والتمارين القتالية الحديثة سواء كانت على أساس تقديم جوائز أم لا. ومع ذلك، فإن الألعاب الحديثة لكرة القدم والملاكمة والمصارعة التي لا تقام لهذه الأغراض مسموح بها فقط في ظل أربعة شروط هي: (١) أن تكون من دون جوائز. (٢) ألا تمنع من أداء الصلاة والفروض الدينية. (٣) ألا تقود إلى الوقوع في أعمال محرمة. (٤) ألا تسبب ضرراً للاعبين وغيرهم(١٤٥).

أما بخصوص الاحتفالات الوطنية، مثل: مهرجان التراث الوطني في الجنادرية فإن اللجنة الدائمة تقدم موافقتها الضمنية عليها. لهذا فإن الرقصة التقليدية المشهورة «العرضة» دائماً تؤديها القيادات السعودية(١٤٦). وحديثاً بعد أن شوهد في شريط فيديو على اليوتيوب، وَجَدَ الشيخ عبد المحسن

---

(١٤٣) انظر الفتوى الرقم (١٣٧١٤)، في: المصدر نفسه، ج ١٢، ص ٣٥١ ـ ٣٥٢.

(١٤٤) انظر الفتوى الرقم (٢١٣٣)، في: المصدر نفسه، ج ٢٦، ص ٢٧٢، <http://www.alifta.net/fatawa/fatawadetalils.aspx?view=page&ID=9619&PageNo=1&BookID=7#P272>.

(آخر زيارة للموقع في ٣١ تموز/ يوليو ٢٠٠٩).

(١٤٥) انظر الفتوى الرقم (٣٣٢٣) في: المصدر نفسه، ج ١٥، ص ١٩٤.

(١٤٦) انظر الموقع الإلكتروني حول الاحتفال: <http://www.janadria.org.sa/Janadria24/Arabic/Right/Janadria/tread.htm>.

(آخر زيارة للموقع في ٢١ تموز/ يوليو ٢٠٠٩).

العبيكان (وهو عالم سعودي مشهور) نفسه تحت طائلة النقد لمشاركته في العرضة في زواج ابن أخيه. ولقد أثار هذا جدلاً ساخناً في السعودية حول ما إذا كان ذلك يتعارض مع الشريعة[١٤٧]؟ رفض العبيكان النقد الذي وجه ضده وجادل موضحاً: «لم تصدر اللجنة الدائمة فتوى في هذا الخصوص» وبالفعل لا يظهر أن اللجنة الدائمة قد تعاملت مع مهرجان الجنادرية وهناك فتاوى قليلة جداً تعرضت للعرضة في سياقات أخرى. فعلى سبيل المثال سئلت اللجنة الدائمة عن العرضة في قرى غامد وزهران السعودية حيث تمارس بطريقة تتعارض مع الشريعة عن طريق استخدام الآلات الموسيقية وتبذير الأموال وما إلى ذلك. وحرمت اللجنة الدائمة بشكل خاص هذه الرقصة المحلية لأنه يصاحبها بعض المنكرات[١٤٨].

أما بخصوص اللعبة المحلية السنوية المسماة المزمار والتي تُؤدَّى في المدينة، فإن اللجنة الدائمة تعترض على ذلك. فهذه اللعبة تشمل إقامة بقعة نار ورش الملح والتراب حولها ثم الدوران حول النار مع استخدام الآلات الموسيقية والتصفيق بالأيدي وترديد الأغاني والرقص الماجن. ولقد تقدّم إلى اللجنة الدائمة سائل من المدينة يسأل عن المشروعية الدينية للمزمار. ولقد حرمت اللجنة الدائمة هذه اللعبة للأسباب الآتية: إقامة بقعة نار تقليد لعبدة النار، والدوران حول النار محرم لأن مثل هذا الفعل محفوظ للكعبة، فقط واستخدام الآلات الموسيقية من طبول وطمبور محرم والرقص الداعر والتصفيق محرمان، وأخيراً الأغاني الداعرة الفاجرة المثيرة للعواطف المحرمة ممنوعة[١٤٩].

ومن نافلة القول إن المحرمات أعلاه عادة ما تقوم هيئة الأمر

---

(١٤٧) <http://www.islamonline.net/servlet/Satellite?c = ArticleA_C&cid = 1203757971392 &pagename = Zone-Arabic-News%2FNWALayout>.

(آخر زيارة للموقع في ٢١ تموز/ يوليو ٢٠٠٩).

(١٤٨) انظر الفتوى الرقم (٤١١٨)، في: الدويش، **فتاوى اللجنة الدائمة للبحوث العلمية والإفتاء والدعوة والإرشاد**، ج ١٩، ص ١٢٦ ـ ١٢٩.

(١٤٩) انظر الفتوى الرقم (١٤٦٤٤)، في: المصدر نفسه، ج ٢٦، ص ٢٥٧، <http://www. alifta.net/fatawa/fatawadetalils.aspx?view = page&ID = 9606&PageNo = 1&BookID = 7#P257>.

(آخر زيارة للموقع في ٢١ تموز/ يوليو ٢٠٠٩).

بالمعروف والنهي عن المنكر بتطبيق منعها، وإن كان الترويح الاجتماعي، حتى ذي الطبيعة الموسيقية يُمارس بعلم اللجنة الدائمة. وهذا التناقض في إنفاذ الشريعة ذكره مواطن سعودي سأل اللجنة الدائمة السؤال الآتي: «من المعروف أن الغناء محرم أيا كان [بحسب الفكر الديني الوهابي] فلماذا إذا كان محرماً تسمح الجهة المختصة بفتح محلات تسجيل وبيع الأغاني وفي الإذاعة والتلفزيون...؟» واعترفت اللجنة الدائمة بأنه: «ليس وقوع المحرم من الوزارات أو الهيئات أو الأفراد دليلاً على جوازه، فالناس ليسوا معصومين والواجب النصح لهم وبيان حكم الله تعالى، لإقامة الحجة وإسقاط الأعذار»(١٥٠).

وتعريف الحدود بين الجائز والمحرم بخصوص البدع والتغيرات أمر مركزي في أعمال دار الإفتاء السعودية. وفي هذا الفصل أوضحت أن الوهابيين المعاصرين يوافقون على معنى واحد محافظ للبدعة، هي البدعة المحدثة ويحرمون المخترعات (البدع). فكل البدع ليست متسقة مع الشريعة ولا مع عمل السلف وفسرتها اللجنة الدائمة على أنها مرفوضة سواء كانت ذات طبيعة دينية أو دنيوية. وكل المقالات أعلاه في هذا الفصل تقع داخل سياق البدعة وهي لهذا تعتبر غريبة عن الإسلام الوهابي. من الناحية العملية، يطبق عليها مفهوم البدعة بشكل عام وبالذات في المجال الأخلاقي ـ الاجتماعي كما أوضحنا ذلك في المواقف المحافظة جداً المأخوذة بخصوص هذه الأمور من مثل مكان النساء في المجتمع والسماح بأشكال التسلية. ويعالج الفصل القادم حالات اعتبرت في عداد «البدع المشروعة» وهي بشكل أولي داخلة ضمن ما تقبلُه السنّة.

---

(١٥٠) انظر الفتوى الرقم (٤٨٢٦) (سؤال ٢ و٣)، في: المصدر نفسه، ج ٢٦، ص ٢٧٤،
<http://www.alifta.net/fatawa/fatawadetalils.aspx?view=pagePageNo=1&BookID=3#P274>.
(آخر زيارة للموقع في ٢١ تموز/ يوليو ٢٠٠٩).



الفصل السادس

الوهابية في موضع التطبيق: المرونة إزاء التغير

تناول الفصل الخامس تطبيقات الفقه الإسلامي بخصوص التطورات الطبيعية داخل إطار الأعراف والمعايير التقليدية الإسلامية، والتي غالباً ما عُرّفت كبدعة. ويسعى هذا الفصل إلى دراسة تطبيقات الفقه الوهابي المعاصر على مشاكل ضمن إطار السنّة، والناجمة بالضرورة عن التفاعل بين الإسلام والاختراعات الحديثة. بعض القضايا المناقشة أدناه تشمل: الإعلام المرئي وأموراً مالية وقضايا طبية. وتوضح الحالات أدناه قدراً من المرونة في التفسير عند التعامل مع تطورات حديثة على عكس الموقف المحافظ المطبّق على الحالات التي نوقشت في الفصل السابق.

أولاً: مرونة تجاه التغير: الجائز

ـ وسائل الإعلام المرئي

أحد أكثر الموضوعات إثارة للجدل في وسائل الإعلام المرئي ما يتعلق بصور البشر والحيوانات، أي صور مخلوقات الله. ذلك إنه في الإسلام، التصوير والنحت أو أي إبداع فيه تشبيه بالناس أو الحيوانات (من هنا فصاعداً التصوير)، محرم لعدد من الأحاديث النبوية التي وصفت ذلك الفعل بأنه مضاهاة لخلق الله[1]. جاء في أحد الأحاديث مثلاً: «يَقُولُ

---

(١) أحمد بن عبد الرزاق الدويش، **فتاوى اللجنة الدائمة للبحوث العلمية والإفتاء والدعوة** =

اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنْ ذَهَبَ يَخْلُقُ خَلْقاً كَخَلْقِي فَلْيَخْلُقُوا ذَرَّةً أَوْ لِيَخْلُقُوا حَبَّةً أَوْ لِيَخْلُقُوا شَعِيرَةً»[2]. وفي حديث آخر: «إِنَّ مِنْ أَشَدِّ أَهْلِ النَّارِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ عَذَاباً الْمُصَوِّرُونَ»[3]. بناءً على أمثال هذه الأحاديث وأحاديث أخرى ذات صلة، أفتى فقهاء معاصرون، ومنهم الوهابيون، بحرمة التصوير، على الرغم من أن القضية تبقى موضع نقاش. أما الاختراعات التكنولوجية فلقد جعلت الأمر أكثر تعقيداً، فنظراً إلى أن الفقهاء يجب أن يطبقوا مقاصد الشريعة على أشكال جديدة من وسائل الإعلام المرئي مثل أشرطة الفيديو ومسح الصور والرسوم التوضيحية الرقمية للموادّ النصّية. أضف إلى ذلك بطاقات الهوية الرسمية، والإعلام المطبوع والإعلانات التي تتضمن صوراً أضحت جزءاً لا يتجزأ من الحياة اليومية في المجتمعات الحديثة.

من حيث المبدأ تحرّم دار الإفتاء خلق أو إبداع الصور كما هو واضح في عدد من الفتاوى. ولكن مع ذلك، فإن الفقهاء لاحظوا أن خلق الصور المشابهة أمر لا بدّ منه في مجالات معينة من مجالات الحياة، حتى في الإعلام الرسمي. ولقد اخترت حالتين فيهما خلق صورة مشابهة، مسألة لا مفر منه: التلفزيون والإعلام المطبوع. ففي هاتين الحالتين، من المثير كيف إن الفقهاء سمحوا بخلق الصور المشابهة.

ففي عام ١٩٦٥م أسس الملك فيصل أول محطة تلفزيون في الرياض[4]. ولقد استدعى ذلك مقاومة من طرف العلماء بل حتى مظاهرات عنيفة قام بها بعض الأصوليين. ولقد قادت هذه المظاهرات إلى وفاة ابن أخ الملك فيصل، خالد بن مساعد بن عبد العزيز الذي قتله البوليس في أثناء

= **والإرشاد**، ٢٣ ج (الرياض: دار المؤيد، ٢٠٠٣)، ج ١، ص ٤٥٦؛ محمد فريد عزت، **وسائل الإعلام السعودية والعالمية: النشأة والتطور** (جدة: دار الشروق، ١٩٩٠)، ص ٤٦٦ ـ ٤٧٠، وأحمد محمد واصل، **أحكام التصوير في الفقة الإسلامي** (الرياض: دار طيبة، ١٩٩٩)، ص ١٦١.

(٢) أبو الحسين مسلم بن الحجاج النيسابوري، **صحيح مسلم** (القاهرة: مطبعة الشعب، [د. ت.])، ج ٢، ص ١٠١٦.

(٣) المصدر نفسه، ج ٢، ص ١٠١٣؛ أحمد بن محمد بن حنبل، **مسند الإمام أحمد بن حنبل**، ٦ ج (بيروت: المكتبة الإسلامية، ١٩٧٨)، ج ١، ص ٣٧٥، وأبو عبد الرحمن أحمد النسائي، **سنن النسائي**، ٨ ج (القاهرة: المطبعة المصرية، ١٩٣٠)، ج ٨، ص ٢١٦.

(٤) عزت، **وسائل الإعلام السعودية والعالمية: النشأة والتطور**، ص ٤٣٩.

مواجهة عنيفة[٥]. وانتهى الخلاف حول البث التلفزيوني بين العلماء والملك الذي حاول القيام بعملية التحديث عندما توصل الطرفان إلى تسوية. جوهر هذه التسوية قصر البث التلفزيوني على البرامج الدينية والأخبار وإخضاعه لرقابة العلماء[٦].

لكن مع ذلك، بقيت البرامج التلفزيونية تثير الخلاف بين المجموعات الدينية السعودية. وأثار توسع البث التلفزيوني، ليشمل الموسيقى وبرامج أخرى، أسئلة عديدة من طرف مجموعات دينية، بل من جانب مجموعات رسمية، مثل: الدعاة الإسلاميين كما سنرى أدناه. وكان العلماء، الذين عاشوا أحداث عام ١٩٦٥، مدفوعين بفكرة توضيح المبادئ التي لها علاقة بالشريعة في ما يتعلق بمثل هذه الخلافات. ولقد صدرت عدة فتاوى نظراً إلى أن ذلك مرتبط بقضايا المنحوتات. ولقد اخترت في هذا الخصوص فتوى للشيخ ابن باز يدافع فيها عن الاستخدام النافع للإعلام المرئي[٧]. فلقد سأل مواطن سعودي ابن باز ما يأتي:

سؤال:

«دعوتم إلى الاستفادة من وسائل الإعلام في مجال الدعوة والتوجيه، ومنها تلك التي فيها التصوير، لكن بعض الدعاة إلى الله لا يزالون يتحرجون من تلكم الصورة. ماذا تقولون في ذلك؟

جواب:

«لا شك أن استغلال وسائل الإعلام في الدعوة إلى الحق ونشر أحكام الشريعة وبيان الشرك ووسائله والتحذير من ذلك ومن سائر ما نهى الله عنه من أعظم المهمات، بل من أوجب الواجبات، وهي من نعم الله العظيمة في حق من استغلها في الخير، وفي حق من استفاد منها في ما

---

(٥) Mordechai Abir, *Saudi Arabia in the Oil Era: Regime and Elites: Conflict and Collaboration* (Boulder, CO: Westview Press, 1988), p. 23.

(٦) Robert Lacey, *The Kingdom: Arabia and the House of Saud* (New York: Harcourt, Brace, Jovanovich, 1982), p. 512.

(٧) محمد بن سعد الشويعر، **مجموع فتاوى ومقالات متنوعة**، ١٣ ج (الرياض: مكتبة المعارف، ١٩٩٧)، ج ٥، ص ٢٦٩ ـ ٢٧٥.

ينقصه في دينه ويبصره بحق الله عليه. ولا شك أن البروز في التلفاز مما قد يتحرج منه بعض أهل العلم من أجل ما ورد من الأحاديث الصحيحة في التشديد في التصوير ولعن المصورين. ولكن بعض أهل العلم رأى أنه لا حرج في ذلك إذا كان البروز فيه للدعوة إلى الحق، ونشر أحكام الإسلام، والرد على دعاة الباطل عملاً بالقاعدة الشرعية وهي: ارتكاب أدنى المفسدتين لتفويت كبراهما إذا لم تتيسر السلامة منهما جميعاً، وتحصيل أعلى المصلحتين ولو بتفويت الدنيا منهما إذا لم يتيسر تحصيلهما جميعاً»[٨].

بناء على هذا المبدأ، رأى ابن باز أن التلفزيون مفسدة لا بدّ منها. لكن يتوجب على المرء مع ذلك أن يتقبل «أهون الشرّين» عند عدم وجود خيار آخر، وهو يفسر ذلك على أنه «الاستخدام الصحيح» للتلفزيون عن طريق اختيار برامج بنّاءة. وفي ما يختصّ بتحديد «الاستخدام الصحيح» للتلفزيون، أشار ابن باز إلى أن هذا واجب «العلماء» والحاكم، وواجب الرعية أن يتبعوا تعليمات خلفاء الله في الأرض.

«. . .يجب على ولاة الأمور وعلى العلماء إذا لم تتيسر السلامة من المفاسد كلها أن يجتهدوا في السلامة من أخطرها وأكبرها إثماً. وهكذا المصالح يجب عليهم أن يحققوا ما أمكن منها، فالكبرى. . .»[٩].

الواضح أن ابن باز حيّد «العائق الشرعي» المتمثل في إبداع تصوير الصور المشابهة للمخلوقات عن طريق التركيز على مزايا وفوائد التلفزيون والقول بالضرورة لاستخدام مناسب للتلفزيون[١٠]. «فمن شرح الله صدره واتسع علمه ورأى أن يظهر في التلفاز لنشر الحق وتبليغ رسالات الله فلا حرج عليه في ذلك، وله أجره وثوابه عند الله سبحانه»[١١]. بعبارة أخرى، استخدام التلفزيون مسموح به لـ «نشر الحق وتبليغ رسالة الله».

المنهجية الفقهية التي تبناها ابن باز عبارة عن توليفة اقتباسات من

---

(٨) المصدر نفسه، ج ٥، ص ٢٩٢ ـ ٢٩٥.
(٩) المصدر نفسه.
(١٠) المصدر نفسه، ج ٥، ص ٢٩٤.
(١١) المصدر نفسه.

القرآن والسنة. فعلى سبيل المثال، استدلّ بحديث لتحليل مشروعية بدع وتغيرات فرضها الواقع العملي:

«لولا أن قومك حديثو عهد بكفر لهدمت الكعبة وأقمتها على قواعد إبراهيم»[١٢]. وفسر هذا الحديث على أنه يوضح العزم للتغيير الذي أظهره النبي بخصوص تأسيس الكعبة على «أسس إبراهيم» من أجل تأكيد جذور الوحدانية (التوحيد) في الإسلام. وعن طريق أمثال هذه النصوص حاول ابن باز أن يقنّن الدافع إلى التغيير اعتماداً على أساس مبدأ المصلحة العامة.

أما بخصوص تصوير ما يشبه مخلوقات الله في الإعلام المطبوع، أصدرت اللجنة الدائمة الفتوى الآتية:

«المجلات والجرائد التي فيها أخبار مهمة ومسائل علمية نافعة وفيها صور لذوات الأرواح يجوز شراؤها والانتفاع بما فيها من علم مفيد وأخبار مهمة؛ لأن المقصود ما فيها من العلم والأخبار، والصور تابعة والحكم يتبع الأصل المقصود إليه دون التابع...»[١٣].

وعموماً فإن اللجنة الدائمة لا تزال على موقفها من حرمة التصوير في الإعلام المرئي. ولكن مع ذلك، بالنسبة إلى المفتين، ينبغي عدم النظر إلى قضية تصوير المخلوقات في أمثال هذه الحالات كأصل شرعي بل هو فرع - مجرد ناتج إضافي مصور للمادة المكتوبة. وهذا أمر حاسم في تحديد الرأي الشرعي من تصوير المخلوقات في وسائل الإعلام، نظراً إلى أنه بحسب الشريعة الإسلامية: «الحكم يتبع الأصل والمقصود دون التابع»[١٤]. وبتطبيق هذا الحكم على الحالة الحاضرة، يتوجب على المرء ألا يأخذ في الاعتبار فعل شراء الجريدة باعتباره شراء لصور المخلوقات المحرمة فعلاً. فشراء الجريدة جائز بل مندوب، نظراً إلى أن المسلمين يجب أن يكونوا على دراية ومعرفة بما يجري في المجتمع. لهذا فإن استخدام

---

(١٢) المصدر نفسه.

(١٣) انظر الفتوى الرقم (٣٣٧٤)، في: الدويش، **فتاوى اللجنة الدائمة للبحوث العلمية والإفتاء والدعوة والإرشاد**، ج ١، ص ٤٥٩ - ٤٦٠، والشويعر، المصدر نفسه، ج ١، ص ٣١٦ - ٣١٧.

(١٤) الشويعر، المصدر نفسه، ج ١، ص ٣١٦.

الإعلام المطبوع جائز على الرغم من وجود صور مخلوقات فيه[١٥].

وهناك مشكلة أخرى في حقل الإعلام المرئي وهي مشكلة الإنترنت[١٦]. عوملت شبكة الإنترنت في البداية بالشك من طرف الفقهاء الوهابيين المعاصرين. ولاحقاً تمت الموافقة عليها واستخدمها الفقهاء أنفسهم[١٧]. فسريعاً ما لاحظت اللجنة الدائمة أن شبكة الإنترنت يمكن أن تعمل كأداة قوية لنشر المعلومات لأغراض اجتماعية ودينية وتعليمية[١٨]. لكن مع ذلك يعبّر الفقهاء عن خوفهم من المحتوى المجهول وغير المحدّد والمحتوى غير الأخلاقي غالباً للشبكة العنكبوتية مثل المواد الإباحية. لهذا تقدم شبكة الإنترنت إلى الإسلام المعاصر تحدياً شرعياً، في ما يتعلق بمعضلة الحرام في مقابل الحلال.

ويتطلب تجاوز هذه المعضلة حصول المفتين الرسميين على مساعدة دنيوية معينة من السلطات الرسمية لإقامة نظام طموح قادر على تصفية (فلترة) المواقع الإلكترونية غير المرغوبة وبالتالي تحييد الطبيعة الإشكالية للإنترنت. وما إن يزول احتمال التعرّض لمثل هذه المادة غير المرغوبة، سيكون الفقهاء المسلمون أكثر قبولاً لاستخدام شبكة الإنترنت. ولكن مع ذلك يستمر الجدل حول «النساء والإنترنت» وبشكل أساس في بعض القطاعات التقليدية من المجتمع التي تشجبها باعتبارها تقود إلى سلوك غير أخلاقي. لهذا صدر جواب من المفتي العام الشيخ عبد العزيز آل الشيخ يذكر ما يأتي:

---

(١٥) المصدر نفسه.

(١٦) حول تاريخ الإنترنت في السعودية، انظر: إياس بن سمير الهاجري، **تاريخ الإنترنت في المملكة العربية السعودية** (الرياض: المؤلف، ٢٠٠٤).

(١٧) ناصر بن مسفر الزهراني، **إمام العصر: سماحة الشيخ الإمام العلامة عبد العزيز بن عبد الله بن باز** (الرياض: مؤسسة الجريسي للتوزيع والإعلان، ١٩٩٩)، ص ٥٠ ـ ٥١. انظر أيضاً موقع دار الإفتاء الإلكتروني: وبعض مواقع العلماء الخاصة بهم: <http://www.ibnbaz.com>; <http://www.ibnothaimeen.com>, and <http://www.ibn-jebreen.com>.

(آخر زيارة للمواقع في أيلول/سبتمبر ٢٠٠٩).

(١٨) الزهراني، المصدر نفسه، ص ٥٠ ـ ٥١، و Joshua Teitelbaum, «Dueling for Da'wa: State vs. Society on the Saudi Internet,» *Middle East Journal*, vol. 56, no. 2 (Spring 2002), pp. 222-239.

«في رأيي الإنترنت نعمة ونقمة في الوقت نفسه، فهي نعمة طالما أنها تستخدم من أجل أوامر الله والقيام بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. لكنها يمكن أن تكون شر عندما تعارض أوامر الله... وإنني أناشد المؤمنين بين النساء اللائي يستخدمن شبكة الإنترنت أن يستخدمنها لاتباع تعاليم الله ونشرها.. ويجب علينا نشر دين الله كما أمر النبي (ﷺ) في حديث البخاري: «لَيَبْلُغَنَّ هَذَا الدِّينُ مَا بَلَغَ اللَّيْلُ وَالنَّهَارُ، وَلا يَتْرُكُ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ بَيْتَ مَدَرٍ وَلا وَبَرٍ إلا أَدْخَلَهُ اللَّهُ هَذَا الدِّينَ»، وأناشد قادتنا بدءاً بالملك فهد وولي العهد الأمير عبد الله ورئيس مجلس الدعوة الأعلى أن يقوموا بفرض دراسة الإنترنت بشكل أولي في المدارس وفي المجتمع»[١٩].

وتأسيساً على مبدأ المصلحة العامة، تجيز هذه الفتوى استخدام شبكة الإنترنت، وتقدم فوائدها على حساب تأثيراتها المضرّة المحتملة. يشدّد المفتي العام على الجوانب الإيجابية للشبكة بوصفها أداة قوية جداً يجب أن تُستخدم لأهداف اجتماعية وثقافية وتعليمية، مستدلاً بتفسير فريد للحديث المذكور أعلاه. فهو يرى أن الإنترنت تحقّق وعد الرسول، نظراً إلى أنها سهّلت مهمة الدعوة جداً. فليس هناك شك بأنّها محاولة لـ «أسلمة» شبكة الإنترنت مع معالجة بعض جوانبها الخلافية وهذا يشير إلى دافع قوي لدى المفتي العام لقبول بعض الاختراعات التكنولوجية. وفي الحقيقة يحاكي المفتي العام سلفه الشيخ ابن باز الذي أجاز اختراعات تكنولوجية معينة اعتماداً على المبادئ والحجج نفسها تقريباً[٢٠].

وعملياً أصبحت شبكة الإنترنت متوافرة في المملكة العربية السعودية منذ عام ١٩٩٤ على الرغم من أن ولوجها كان مقصوراً على دوائر رسمية وأكاديمية وطبية وبحثية. ولقد وافق الملك فهد على أن تصبح متاحة للجمهور عام ١٩٩٧ وإن بقيت خارج متناول استخدام المواطن العادي حتى عام ١٩٩٩. وهذا التأخير كان نتيجة قرار السلطات استخدام نظام تصفية للمواد المشتبه فيها، مما كان يعني قطع إمكانية الوصول إلى ما سمي «بمواقع غير مرغوبة». وفي شباط/ فبراير عام ١٩٩٨، أعلن صالح

---

(١٩) **الدعوة** (٢٧ تشرين الأول/ أكتوبر ٢٠٠٠).

(٢٠) انظر فتوى ابن باز حول التلفزيون أعلاه.

عبد الرحمن، الذي كان رئيس مدينة الملك عبد العزيز للعلوم والتقنية تأسيس لجنة دائمة لهذا الغرض:

«... لحماية المجتمع من مواد على شبكة الإنترنت تعارض التعاليم الإسلامية أو تتدخل لغير صالح تقاليدنا وثقافتنا. فإن هذه اللجنة ستقرر أي المواقع هي غير أخلاقية مثل المواقع الإباحية وغيرها، وسيمنع من الدخول في أمثال هذه المواقع وهناك عدد من الأمور السيئة على شبكة الإنترنت. لهذا السبب فإننا خلفنا آلية لمنع أمثال هذه الأشياء من الوصول إلى مجتمعنا، حتى لا يتمكن الفرد المستخدم لهذه الخدمة أن يحصل عليها. ولدينا برامج وآليات تمنع دخول المواد المفسدة أو الضارة للقيم والتقاليد والثقافة الإسلامية»[٢١].

ويضيف عبد الرحمن، هذا هو سبب عدم المسارعة إلى تقديم خدمات شبكة الإنترنت قبل التأكد من التخلّص من كل الجوانب السلبية[٢٢]. وعلى أي حال، هذه الأفعال مثّلت احترام الوكالات الرسمية لقرارات المفتين، ولا سيما في القضايا التي لها علاقة بالمجالين الأخلاقي والاجتماعي.

ثانياً: الأمور المالية

مشكلة ربا البنوك هي المشكلة الأكثر تعقيداً في حقل الاقتصاد فهي تتعارض بشكل سافر مع الشريعة ومع نصوص قرآنية لا تقبل الجدال[٢٣]:

﴿الَّذِينَ يَأْكُلُونَ الرِّبَا لا يَقُومُونَ إلا كَمَا يَقُومُ الَّذِي يَتَخَبَّطُهُ الشَّيْطَانُ مِنَ الْمَسِّ ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَالُوا إِنَّمَا الْبَيْعُ مِثْلُ الرِّبَا وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا فَمَنْ

---

(٢١) عكاظ، ٢٤/٢/١٩٩٨.

(٢٢) المصدر نفسه.

(٢٣) الربا تقليداً يترجم لها (Usury) كمادة لكن مع ذلك فإن الفقهاء يستخدمون تعريفاً أوسع في الفقه الإسلامي لا يتعامل فقط مع وقاية الضعفاء من الاستغلال في موقفهم الضعيف ولكن أيضاً «لعدم مشروعية كل أنواع الكسب أو الربح غير المستحق الناتج من صفقات الغرر أو التدليس التي لا يمكن حسابها بدقة مسبقاً من قبل الأطراف المتعاقدة». انظر: Noel J. Coulson, *Commercial Law in the Gulf States: The Islamic Legal Tradition* (London: Graham and Trotman, 1984), p. 11; Frank E. Vogel and Samuel L. Hayes III, *Islamic Law and Finance: Religion, Risk, and Return* (Boston, MA: Kluwer Law International, 1998), pp. 71-95; Nabil Saleh, *Unlawful Gain and Legitimate Profit in Islamic Law* (London: Graham and Trotman, 1992), pp. 11-43, and Nayla Comair-Obeid, *The Law of Business Contracts in the Arab Middle East* (The Hague: Kluwer Law International, 1996), pp. 43-57.

جَاءَهُ مَوْعِظَةٌ مِنْ رَبِّهِ فَانْتَهَى فَلَهُ مَا سَلَفَ وَأَمْرُهُ إِلَى اللَّهِ وَمَنْ عَادَ فَأُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ. يَمْحَقُ اللَّهُ الرِّبَا وَيُرْبِي الصَّدَقَاتِ وَاللَّهُ لا يُحِبُّ كُلَّ كَفَّارٍ أَثِيمٍ﴾ [البقرة: ٢٧٥ ـ ٢٧٦]. ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَذَرُوا مَا بَقِيَ مِنَ الرِّبَا إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ﴾ [البقرة: ٢٧٨].

تقدم هذه الآيات مفاهيم إسلامية متقدمة، أوحيت إلى النبي في أيامه الأخيرة، وهي تشكل المرحلة الرابعة والأخيرة في تحريم القرآن المتدرج للربا[٢٤].

هذا هو الموقف الذي أعربت عنه جميع الأحاديث التي شجب فيها الرسول الكريم كل أنواع الربا. من هذه الأحاديث حديث: عن جابر [وهو ابن يزيد الجعفي] عن الشعبي، عن الحارث، عن علي قال: «لعن رسول الله صلى الله عليه وسلم آكل الربا وموكله، وشاهديه وكاتبه»[٢٥]. وروى

(٢٤) Muhammad Ibrahim Sultan, «Islamic Banking in Theory and Practice,» (Ph.D. Dissertation, University of Exeter, 1988), p. 6.

وحُرّم الربا على أربعة مستويات اعتماداً على آيات قرآنية مأخوذة من أربع سور منفصلة. اعتمد المستوى **الأول** على سورة الروم الآية ٣٩: ﴿وَمَا آتَيْتُمْ مِنْ رِباً لِيَرْبُوَ فِي أَمْوَالِ النَّاسِ فَلَا يَرْبُو عِنْدَ اللَّهِ وَمَا آتَيْتُمْ مِنْ زَكَاةٍ تُرِيدُونَ وَجْهَ اللَّهِ فَأُولَئِكَ هُمُ الْمُضْعِفُونَ﴾، وليس هناك تحريم واضح للفائدة في هذه الآية. فهي فقط تقابل بين الناس الذين يعطون صدقات بأولئك الذين يُقرضون الأموال لكسب الفائدة، موضحة أن الناس الذين يعطون صدقات هم أفضل من أولئك الذين يقرضون المال بالفائدة ولقد منعت هذه الآية المسلمين الأوائل من القروض التي بفائدة من أعمالهم التجارية لمصلحة الصدقات. أما المستوى **الثاني** فإنه اعتمد على آيتين متأخرتين من سورة النساء وهما الآيتان ١٦٠ ـ ١٦١: ﴿فَبِظُلْمٍ مِنَ الَّذِينَ هَادُوا حَرَّمْنَا عَلَيْهِمْ طَيِّبَاتٍ أُحِلَّتْ لَهُمْ وَبِصَدِّهِمْ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ كَثِيراً. وَأَخْذِهِمُ الرِّبَا وَقَدْ نُهُوا عَنْهُ وَأَكْلِهِمْ أَمْوَالَ النَّاسِ بِالْبَاطِلِ وَأَعْتَدْنَا لِلْكَافِرِينَ مِنْهُمْ عَذَاباً أَلِيماً﴾، وهاتان الآيتان توضحان أن الفائدة كانت محرمة أيضاً في يهودية ما قبل الإسلام. وعندما استمر بعض اليهود في جمع الفائدة على الرغم من التحريم، عوقبوا. أما المستوى **الثالث** فإنه يعتمد على ثلاث آيات من سورة آل عمران (١٣٠ ـ ١٣٣): ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَأْكُلُوا الرِّبَا أَضْعَافاً مُضَاعَفَةً وَاتَّقُوا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ. وَاتَّقُوا النَّارَ الَّتِي أُعِدَّتْ لِلْكَافِرِينَ. وَأَطِيعُوا اللَّهَ وَالرَّسُولَ لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ. وَسَارِعُوا إِلَىٰ مَغْفِرَةٍ مِنْ رَبِّكُمْ وَجَنَّةٍ عَرْضُهَا السَّمَاوَاتُ وَالْأَرْضُ أُعِدَّتْ لِلْمُتَّقِينَ﴾، وبينما تحتوي هذه الآيات تحريماً واضحاً للربا والفائدة المبالغ فيها، فإن الشراح يلاحظون أنها لا ترتبط بالفائدة البسيطة، عندما تقارن مع الآيات في المستوى الرابع (المذكور أعلاه في النص).

(٢٥) *Sayings of Muhammad; a Select Collection on the Islamic Code of Conduct*, translated into English with Arabic text by Ahmad Ghazi (Lahore: Sh. Muhammad Ashraf, 1968), p. 28.

أبو هريرة حديثاً آخر قال فيه النبي (ﷺ): «اجْتَنِبُوا السَّبْعَ الْمُوبِقَاتِ، قِيلَ: يَا رَسُولَ اللَّهِ وَمَا هُنَّ؟ قَالَ: «الشِّرْكُ بِاللَّهِ وَالسِّحْرُ وَقَتْلُ النَّفْسِ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ وَأَكْلُ مَالِ الْيَتِيمِ وَأَكْلُ الرِّبَا وَالتَّوَلِّي يَوْمَ الزَّحْفِ وَقَذْفُ الْمُحْصِنَاتِ الْغَافِلَاتِ الْمُؤْمِنَاتِ»»[٢٦]. وهناك أحاديث أخرى قسّم فيها النبي الربا إلى سبعين قسماً كلها حرام: «الربا سبعون حوباً، أيسرها أن ينكح الرجل أمّه»[٢٧].

ومع ذلك لا القرآن ولا السنة تقدّم تعريفاً محدداً للربا ولهذا فإن المعنى يبقى غير واضح. ولقد لاحظ الخليفة الثاني عمر بن الخطاب في هذا الخصوص ما يأتي: «ثلاثة أشياء، وددت أيها الناس أن رسول الله (ﷺ)، كان عهد إلينا فيها: الجَدُّ، والكلالة، وأبواب من أبواب الربا»[٢٨] ومع ذلك، فإن الفقهاء التقليديين قسّموا الربا إلى أقسام مختلفة هي:

١. ربا النسيئة أو ربا الجاهلية ـ تمديد فترة القرض تفرض دفع نسبة مئوية من دون تقليل الأصل (وكان هذا النوع شائعاً في الجاهلية). وعندما يحل وقت دفع القرض، إما أن يحصل المُقرض على المبلغ كاملاً من المقترِض أو يمدد أجل السداد مع زيادة المبلغ المستحَقّ[٢٩]. وهذا النوع من الصفقات محرم دون شك من طرف الفقهاء التقليديين والمعاصرين[٣٠].

٢. ربا الفضل، وهو ربا زائد أو تبادل غير متساوٍ للمنتج نفسه وهذا محرم اعتماداً على الحديث:

---

(٢٦) مسلم بن الحجاج النيسابوري، **صحيح مسلم**، ج ١، ص ٥٤.

(٢٧) زيدان حسان، «الربا قبل الإسلام وبعده،» **مجلة الأزهر** (تموز/ يوليو ١٩٨٠)، ص ٩٦٥.

(٢٨) Chibli Mallat, ed., *Islamic Law and Finance*, with an introduction by W. M. Ballentyne (London: Graham and Trotman, 1988), p. 61.

(٢٩) فخر الدين أبو عبد الله محمد بن عمر الرازي، **مفاتيح الغيب** (بيروت: دار الفكر، ١٩٩٠)، ج ٢، ص ١٢٩.

(٣٠) أبو عبد الله محمد بن أبي بكر بن قيم الجوزية، **إعلام الموقعين عن رب العالمين**، ٤ ج (بيروت: دار الجيل، ١٩٧٣)، ج ٢، ص ١٣٢؛ صالح بن فوزان الفوزان، «الفرق بين البيع والربا في الشريعة الإسلامية،» **مجلة البحوث الإسلامية**، العدد ١٠ (١٩٨٤)، ص ٨٦ ـ ١٤١، والدويش، **فتاوى اللجنة الدائمة للبحوث العلمية والإفتاء والدعوة والإرشاد**، ج ١٣، ص ٣٣٠ ـ ٣٣٣.

«روى عبيدة بن الصامت أن رسول الله قال: «الذهب بالذهب، والفضة بالفضة، والبر بالبر، والشعير بالشعير، والتمر بالتمر، والملح بالملح، مثلا بمثل، سواء بسواء، يداً بيد، فإذا اختلفت هذه الأصناف فبيعوا كيف شئتم، إذا كان يداً بيد»»[٣١].

وبحسب ابن القيم الجوزية، العلّة الأساسية لتحريم ربا الفضل ليست في صفاته، وإنما لكونه قد يقود إلى ربا النسيئة. وأشار إلى ربا الفضل كربا خفي: «أما بخصوص ربا الفضل فإنه يمثل تحريم يقوم على أساس «سد الذرائع»، اعتماداً على حديث رواه أبي سعيد الخدري: لا تبيعوا الدرهم بالدرهمين، فإني أخاف عليكم الرماء» [الرماء هو الربا][٣٢].

ويلتزم الوهابيون المعاصرون بتحريم الفائدة، كما عرفت في المرحلة القرآنية الأخيرة المذكورة أعلاه وهم يدينون كلاً من نوعي الربا بوصفه يتعارض مع الشريعة الإسلامية[٣٣]. إضافة إلى ذلك، فإنهم لا يظهرون تسامحاً مع محاولات مراجعة مفهوم الربا[٣٤]. فعلى سبيل المثال، يرفضون الملاحظات المعاصرة بخصوص وجود فروق شرعية بين الربا والفائدة. فعلى سبيل المثال في مقالة بعنوان: «موقف الشريعة من البنوك» جادل إبراهيم بن عبد الله الناصر أن الربا المحرم الوحيد هو ربا الجاهلية، الذي ذكرته المصادر التقليدية والذي يقدم فيه المُقرض خيارين للمقترض، إما أن يدفع ما عليه من دين عند بلوغ موعده وإما أن يدفع ربا إضافياً بسبب استمرار ما عليه من دين. وبحسب رأي الناصر، هذا هو النوع الوحيد من الربا المحرم في الشريعة الإسلامية. والآن نظراً إلى أن معظم المعاملات

(٣١) محمد بن عيسى الترمذي، **سنن الترمذي**، ٥ ج (القاهرة: مطبعة مصطفى البابي الحلبي، ١٩٧٥ ـ ١٩٧٨)، ج ٢، ص ٥٢٠.

(٣٢) ابن قيم الجوزية، المصدر نفسه، ج ٢، ص ١٣٣.

(٣٣) الدويش، **فتاوى اللجنة الدائمة للبحوث العلمية والإفتاء والدعوة والإرشاد**، ج ١٣، ص ٢٦٢ ـ ٣٤١؛ الفوزان، «الفرق بين البيع والربا في الشريعة الإسلامية،» ص ٨٦ ـ ١٤١، وعبد العزيز بن عبد الله بن باز، «رد سماحة الشيخ عبد العزيز بن باز على مقالة الدكتور إبراهيم بن عبد الله الناصر حول موقف الشريعة الإسلامية من المصارف،» **مجلة البحوث الإسلامية**، العدد ١٨ (١٩٨٧)، ص ١٢١ ـ ١٣٥.

(٣٤) انظر أبحاث هيئة كبار العلماء لاحقاً.

المصرفية تتبع مؤشرات مختلفة مقررة سلفاً، وغير مرتبطة بالحالة أعلاه، فإنها لا تقع ضمن تطبيق ربا الجاهلية المحرّم وأضاف: «من الممكن القول إنه لن تكون هناك قوة إسلامية بدون قوة اقتصادية ولن تكون هناك قوة اقتصادية بدون بنوك ولن تكون هناك بنوك بدون فائدة»[٣٥].

حاول الشيخ ابن باز في رد مكتوب في كانون الأول/ديسمبر ١٩٨٦ أن يفند هذه الآراء، فهو يرى أن الفائدة ينبغي ألا تكون الآلية لتأسيس البنوك أو الاقتصاد الحديث قط[٣٦]. ولاحظ أن المسلمين امتلكوا اقتصاداً قوياً من دون الفائدة على مدى ثلاثة عشر قرناً. وفي كل هذه الفترة، تجنب المسلمون الممارسات التي تتعارض مع الشريعة، حتى لا تنشأ أوضاع يظلم فيها الناس بعضهم، والتي قد تهدد البنية الاجتماعية الاقتصادية للدولة برمتها[٣٧]. ويجب على المرء أن يلاحظ أن ابن باز يمثل إلى حدّ بعيد الموقف الرسمي لكل من اللجنة الدائمة وهيئة كبار العلماء من الفائدة، كما هو واضح في مقاربتهم الأولية للأعمال البنكية في سبعينيات القرن العشرين، وفي سياق البحث المبكر حول الموضوع، كانت تصدر الفتاوى لتعريف الربا وبعضها ربطه بالمعاملات المصرفية[٣٨].

في جلستها نصف السنوية في شباط/فبراير عام ١٩٧٥، طالبت هيئة كبار العلماء اللجنة الدائمة القيام ببحث شامل لدراسة قضية المعاملات المصرفية، وأمرت اللجنة الدائمة بالتحضير لمناقشة تُعقد في الاجتماع التالي لهيئة كبار العلماء[٣٩]. وفي هذا البحث، عالجت اللجنة الدائمة مشكلتين رئيستين هما: (١) الودائع؛ وقسمت إلى ثلاثة أقسام ثانوية: (أ) الودائع المالية. (ب) الوثائق. (ج) إيجار صناديق الودائع. (٢) عمليات

---

(٣٥) ورد في: **مجلة البحوث الإسلامية**، العدد ١٨ (١٩٨٧)، ص ١٢١ ـ ١٣٢ و١٣٦ ـ ١٣٩.

(٣٦) ابن باز، «رد سماحة الشيخ عبد العزيز بن باز على مقالة الدكتور إبراهيم بن عبد الله الناصر حول موقف الشريعة الإسلامية من المصارف،» ص ١٢١ ـ ١٣٥.

(٣٧) المصدر نفسه، ص ١٢٦.

(٣٨) **مجلة البحوث الإسلامية**: العدد ١ (١٩٧٩)، ص ١٨٥ ـ ١٤٧، و**مجلة البحوث الإسلامية**، العدد ٣١ (١٩٩١)، ص ٣٧٣ ـ ٣٨٣.

(٣٩) **مجلة البحوث الإسلامية**، العدد ٨ (١٩٨٣)، ص ١٨.

الائتمان؛ وهي تشمل أنواعاً مختلفة من الإقراض والضمان[٤٠]. وقد اخترتُ حالات معدودة ذات صلة بموضوعنا لتمثيل الفكر الوهابي الديني المعاصر حول الموضوع.

أما بخصوص الودائع المالية، بدأ الفقهاء الوهابيون بحثهم باتخاذ مواقف حرفية واصطلاحية معينة. كما عاينوا أبحاثاً ثانوية متنوعة أُجريت في هذا المجال بخصوص التبعات القانونية للمنازعات حول الودائع المالية وقضايا أخرى ذات علاقة، مثل الحسابات البنكية[٤١]. لهذا تحول الفقهاء إلى مناقشة كيفية تطبيق مسألة التكافل الشرعي معتمدين بشكل أساس على ما كتبه منصور البهوتي في **الروض المربع** وكتاب **كشاف القناع عن متن الإقناع**. يذكر البهوتي أن الودائع المالية تعتبر قروضاً أعطيت من زبون لمصرفه. بعبارة أخرى أن تودع نقوداً في حساب بنكي يُنظر إليها كصفقة لها الشروط نفسها التي للقرض، يستخدم فيها البنك المبالغ المقترَضة لفترة معينة وبعدها يعيدها عند حلول موعدها.

وفوائد البنوك من الودائع محرَّمة أيضاً، نظراً إلى أنها تشمل نوعي الربا: ربا النسيئة وربا الفضل. ولقد رفض فقهاء اللجنة الدائمة اعتبارات بعض المؤلفين عندما فرّقوا بين الفائدة والربا بقولهم إن الودائع المالية يُقصد منها أن يقوم البنك باستثمارها في التنمية والإنتاج، وهي مختلفة بوضوح عن القروض المحرمة التي قُصد منها الاستهلاك فقط. بالنسبة إلى اللجنة الدائمة، هذا التميز الدلالي يسيء فهم الربا. ولتقوية موقفها، تشير اللجنة الدائمة إلى أن صفقات الديون الاقتصادية الجاهلية كانت تمنح لأغراض الإنتاج والاستهلاك معاً. تُظهر هذه الحجة أن عدداً من النصوص القرآنية يرفض زيادة الفائدة في الحالتين[٤٢]. وفي الختام تقترح اللجنة

---

(٤٠) كان يوقع هذا البحث أربعة من أعضاء اللجنة الدائمة هم: إبراهيم آل الشيخ (رئيساً) وعبد الرزاق عفيفي (نائباً) وعبد الله بن الغديان وعبد الله المنيع. وفحص لكل هذه الأنواع من الصفقات البنكية خارج إطار هذا الكتاب.

(٤١) كان من بين هذه الكتب كتاب إدوارد عيد، **العقود التجارية وعمليات المصارف** (بيروت: دار النجوى، ١٩٦٨)، وكذلك كتاب محمد عوض وعلي البارودي، الذين كانوا محوريين في هذه البحوث.

(٤٢) **مجلة البحوث الإسلامية**، العدد ٨ (١٩٨٣)، ص ٤١ ـ ٥٠.

الدائمة وجوب رفض الودائع المالية باعتبارها أعمالاً تقتضي فائدة، ولكن في حالات الضمان وإيجار صناديق الودائع الآمنة قد تكون عقوداً مقبولة في الشريعة الإسلامية[٤٣].

وبشكل مشابه، أنجزت اللجنة الدائمة بحثاً عن صفقات الائتمان فحصت بشكل معمق القروض البنكية وناقشت بعدها التطبيقات الشرعية في هذه الأمور. واقترحت اللجنة الدائمة في البداية التمييز بين الإقراض والبيع. فيعرّف الفقهاء الإقراض باعتباره قرضاً من دون فائدة تمّ من أجل «إرفاق محض» بينما البيع يقتضي وجود عقد يدفع بموجبه المقترض ربا، إضافة إلى أقساط من رأس المال. ترى اللجنة الدائمة أن قرض البنك يقع في الفئة الثانية، أي البيع لأن البنك يستخدم المبالغ لتحقيق مصالحه الاقتصادية، حتى وإن كان يقدّم مساعدة مالية للعميل. لهذا فإن قرض البنك ينبغي أن يُحرّم لأنه يشمل كلاً من ربا النسيئة القائم على التأخير في الدفع وعلى ربا الفضل الناجم عن المبالغ الزائدة المضافة إلى الأصل[٤٤]. ولا توافق اللجنة الدائمة على مثل هذه القروض البنكية، حتى تحت تصنيف القرض، نظراً إلى أنها تُفضي إلى نفع مشروط وينطبق عليها التعريف التقليدي الشرعي للربا.

وجد هؤلاء الفقهاء الوهابيون دليلاً لآرائهم من القرآن والسنة وفي آراء فقهاء إسلاميين آخرين وفتاواهم. فعلى سبيل المثال، يستدلّون بالحديث: «كل قرض جر منفعة فهو ربا». وبحسب اللجنة الدائمة، هذا حديث حسن، لاستدلال فقهاء كبار به مثل السيوطي (ت. ١٥٠٥) والمِنّاوي (ت. ١٦٢١) وابن تيمية وابن قيم الجوزية والجويني (ت. ١٠٨٥) والغزالي (ت. ١١١١)[٤٥]. وهناك آثار أخرى اعتمدت على أخبار رواها مالك بن أنس في الموطأ بينما رويت أخرى في المدونة وعزيت إلى الخليفة الثاني عمر بن الخطاب[٤٦] وهناك دليل إضافي موجود في تعاليم

(٤٣) المصدر نفسه، ص ٦٤ ـ ٧٠.
(٤٤) المصدر نفسه، ص ٧٦ ـ ٧٧.
(٤٥) المصدر نفسه، ص ٧٨ ـ ٧٩.
(٤٦) المصدر نفسه، ص ٧٩.

ابن تيمية وعلماء ينتمون إلى مذاهب أخرى مثل الكاساني (ت. ١١٩١) والدردير (ت. ١٧٨٦) والشيرازي (ت. ١٣١١)[٤٧]. ويرى هؤلاء العلماء أن تحريم الربا في القرآن يرتبط بكل من ربا النسيئة وربا الفضل.

وتوصيات اللجنة الدائمة ونتائجها التي تبنّتها بالتالي هيئة كبار العلماء، إنما تعكس الاتجاه الوهابي المعاصر إزاء البنوك والذي يمكن أن يلخص بالنقاط الثلاث الرئيسة الآتية: (١) جميع أشكال الفائدة على القروض محرمة من دون استثناء ومن دون تميز، نظراً إلى أنها تتعارض وتعاليم القرآن والسنة. (٢) كل العمليات البنكية التي تفرض فائدة (على سبيل المثال الحسابات الجارية وحساب الادّخار) جميعها محرم بغض النظر عن مقدار فائدتها. (٣) كل العمليات اللاربوية أو الخالية من العمولات (على سبيل المثال الحسابات المالية والصرف بالشيك) مسموح بها[٤٨].

إذاً، ما هو النظام الاقتصادي البديل الذي يقترحه الفقهاء الوهابيون المعاصرون الاقتصاديون المسلمون للمملكة العربية السعودية؟ الجواب هو نظام بنكي إسلامي معتمد بشكل أساس على مبدأ المشاركة وتقاسم الربح والخسارة. بعبارة أخرى، البنوك الإسلامية ليست قائمة على أساس آليات الربح والربا ولكن على موارد إسلامية طوعية وعلى أساس مساعدة رسمية مفروضة. وهدف أمثال هذه البنوك الإسلامية تقديم المساعدة الاقتصادية والقروض فقط إلى المحتاجين. وينبغي أن تدفع هذه القروض من دون أي فوائد وإعادة دفعها يجب أن تقوم على مدى قدرة الفرد الذي تلقّى القرض على سدادها. ولا يتوقع من البنوك الإسلامية أن تدفع مسبقاً أو تحصل على مبلغ محدّد سلفاً عند حلول أجل دفعه. فالمال ينبغي أن يستثمر في مشاريع مربحة وأن يقدَّم إلى مقترضين جديرين بالثقة. وإذا نجح مشروع ما، فإن البنك يشارك في الربح، وإن خسر على البنك تحمل الخسارة. بعبارة

---

(٤٧) المصدر نفسه، ص ٧٧ ـ ٧٨.

(٤٨) هناك مزيد من الفتاوى حول هذا الموضوع، انظر: الدويش، **فتاوى اللجنة الدائمة للبحوث العلمية والإفتاء والدعوة والإرشاد**، ج ١٣، ص ٣٤١ ـ ٣٤٢، وعوف محمود الكفراوي، **النقود والمصارف في النظام الإسلامي** (الإسكندرية: دار الجامعات المصرية، ١٩٨٧).

أخرى، البنك القائم على أساس تعاليم الشريعة ينبغي أن يستثمر رأس المال المتراكم في مشاريع زراعية أو تجارية أو صناعية بهدف المحافظة على القيمة الحقيقية لرأس المال المستثمَر وليس من أجل الحصول على فوائد أو مكاسب.

تعمل بعض أمثال هذه البنوك الإسلامية في السعودية مثل شركة الراجحي المصرفية للاستثمار (وتسمى باختصار بنك الراجحي)[٤٩] ومجموعة دلة البركة (باختصار بنك البركة) وغيرها[٥٠]. وهي تعمل على زيادة تطوير التنمية الاقتصادية والرفاه الاجتماعي في البلدان المسلمة والجاليات المسلمة اعتماداً على أحكام الشريعة. فعلى سبيل المثال يصف بنك البركة أهدافه وصفقاته على النحو الآتي:

«أسس البنك المساهمة في رأس المال المساوي وتقديم القروض للمشاريع والمؤسسات الإنتاجية إضافة إلى تقديم المساعدة المالية للدول الأعضاء في أشكال أخرى من أجل التنمية الاقتصادية والاجتماعية. ومطلوب من البنك تأسيس وتشغيل مبالغ خاصة لأغراض معينة بما فيها مبلغ لمساعدة الجاليات المسلمة في الدول غير الأعضاء، إضافة إلى

---

(٤٩) انظر، على سبيل المثال، موقع البنك الإلكتروني: <http://www.alrajhibank.com.sa>.

(آخر زيارة للموقع في أيلول/ سبتمبر ٢٠٠٩).

(٥٠) افتتح رسمياً بنك البركة في ٢٠ تشرين الأول/ أكتوبر ١٩٧٥، ويمكن أن تقسم المؤسسات المالية الإسلامية الأخرى إلى صنفين: يضم الصنف **الأول** البنوك التجارية العاملة في أجزاء مختلفة من العالم بما فيها مؤسسة الراجحي للأعمال البنكية والاستثمار (في السعودية) وبنك التمويل الكويتي (الكويت) وبنك البحرين الإسلامي وبنك شامل (البحرين وكان يسمى في الأصل بنك فيصل الإسلامي) وبنك فيصل (مصر) وبنك دبي الإسلامي (الإمارات العربية المتحدة) وبنك الأردن الإسلامي وبنك قطر الإسلامي والبنك الإسلامي في بنغلادش والبنك الإسلامي الماليزي. أما الصنف **الثاني** فإنه يشمل مؤسسات الاستثمار والشركات القابضة الدولية والتي تشمل مؤسسات مثل دار المال الإسلامي (جنيف) وشركة الاستثمار الإسلامية للخليج وشركة الاستثمار الإسلامي (في البهاماز) وشركة الاستثمار الإسلامي في السودان وبنك الاستثمار الإسلامي في البحرين (المنامة) وبيت الاستثمار الإسلامي (عمان) وبنك الميزان (باكستان) وعدداً من الدور المالية في أجزاء أخرى من العالم. للاطلاع على المزيد عن البنوك الإسلامية، انظر: عبد الرزاق الهيتي، **المصارف الإسلامية بين النظرية والتطبيق** (عمّان: دار أسامة للنشر، ١٩٩٨)، ص ١٦٩ ـ ٢٥٠، و Vogel and Hayes III, *Islamic Law and Finance: Religion, Risk, and Return*, pp. 181-289.

تأسيس أوقاف. وللبنك الصلاحية في أن يقبل ودائع وأن يحرك موارد مالية بحسب الأساليب الشرعية. ومسؤول عن المساعدة في الترويج للتجارة الأجنبية وبالذات في رأس المال بين الدول الأعضاء، وتقديم المساعدة الفنية للدول الأعضاء وتقديم التدريب للعاملين في نشاطات التنمية في الدول المسلمة المطبقة للشريعة»[٥١].

ولضمان كون هذه العمليات المالية متوافقة مع الشريعة، فإن أهم المؤسسات المالية العاملة في السعودية تخضع لهيئات إشراف شرعية، تشمل مستشارين وعالِم إسلامي، أو أكثر، له خبرة في المعاملات الاقتصادية والمالية. ودور هذه الهيئات الشرعية يحددها بنك البركة على النحو الآتي:

«لتوجيه كل المؤسسات في قطاع الخدمات المالية ولدراسة القضايا الشرعية التي لها علاقة بالموضوع كما تبرز بالإضافة إلى أي لجان شرعية للمؤسسات المختلفة العديدة للقطاع والمجمع الفقهي في جدة [وهو حالياً يعد السلطة الأهم لعلماء الشريعة في العالم الإسلامي]. وتصدر اللجنة الموحدة فتاوى لمؤسسات عديدة مختلفة وهي منخرطة في تنظيم ندوة الاجتماع السنوي للمجمع الفقهي التي تستقطب علماء من كافة أنحاء العالم وتنشر مطبوعات بنكية إسلامية وتعليمية شرعية مختلفة وتقدم المشورة العلمية للمجموعة»[٥٢].

غالباً ما تفحص الهيئات الشرعية، بشكل تفصيلي، كلاً من تركيبة الصفقة المقترحة والوثائق المطلوبة. وهذا أمر مهم للمستثمرين الإسلاميين، مثل: المؤسسات المالية أو الأفراد المستثمرين الذين يعتمدون بشكل كبير على قرارات الهيئة الشرعية وربما يطلبون صدور فتوى تقرّ الاستثمار قبل إتمام الصفقة واستثمار الأموال فعلياً.

من الناحية العملية، افتُتح أول بنك إسلامي في السعودية في عام ١٩٣٧، بعد أن مُنح ابن محفوظ، وهو مصرفي سعودي رائد، الإذن

---

(٥١) <http://www.isdb.org/irj/portal/anonymous>.
(آخر زيارة للموقع في أيلول/ سبتمبر ٢٠٠٩).

(٥٢) المصدر نفسه.

بتأسيس بنك وكنتيجة قام البنك الأهلي التجاري والذي أصبح البنك السعودي الرائد وأكبر بنك خاص في العالم. وينبغي أن نشير، مع ذلك، إلى أنه على الرغم من أن بعض التشريعات يبقى غير واضح، فإن هذا البنك، مع بنوك أخرى مشهورة مثل بنك الراجحي، تؤدي دوراً رئيساً في النظام السعودي المالي. وفي عام ١٩٥٠ طلب الملك عبد العزيز آل سعود من حكومة الولايات المتحدة تقديم المشورة بخصوص تنظيم سلطة تكون مسؤولة عن النقد والوثائق الرسمية المرتبطة بالنفقات الحكومية السعودية. وأصبح آرثر يونغ رئيساً للبعثة المالية الأمريكية وكان متحمساً للمتطلبات الدينية السعودية بخصوص النشاطات البنكية الخالية من الربا. ونظراً إلى أن يونغ كان على معرفة كاملة بالتشريعات الإسلامية المتصلة بالفائدة والربا، ناقش تفاصيل بناء مؤسسة يمكنها التعامل مع التحديات الإدارية بطريقة لا تُفضي إلى دفع أو استلام فائدة[٥٣].

أسست الحكومة السعودية في عام ١٩٥٢ وكالة اسمها مؤسسة النقد العربي السعودي (ساما) لتعمل بوصفها البنك المركزي السعودي، وتتولّى مسؤولية إصدار النقد والإشراف على النظام البنكي فيها وتشجيعه. . . إلخ[٥٤]. وصدر مرسوم ملكي في ٢٠ نيسان/أبريل ١٩٥٢ يقرر أن مؤسسة النقد مطلوب منها أن تعمل بحسب التعاليم الإسلامية لتجنب الوقوع في الفائدة تحديداً: «مؤسسة النقد السعودية لن تدفع أو تستلم فائدة، ولكنها قد تفرض رسوماً على خدماتها المقدمة للجمهور أو الحكومة حتى تغطي مصاريف المؤسسة» وتضيف المادة (٦) أن «ساما» لن تقوم بأي أعمال تتعارض مع المبدأ الإسلامي مثل دفع فائدة عن نشاط تجاري أو فرضها عليه[٥٥].

---

(٥٣) انظر: Rodney Wilson, *Gulf Trade and Finance: Trends and Market Prospects* (London: Graham and Trotman, 1987), p. 95; Peter Wilson, *A Question of Interest: The Paralysis of Saudi Banking* (Boulder, CO: Westview Press, 1991), pp. 22 and 24; Arthur Young, *Saudi Arabia: The Making of a Financial Giant* New York: New York University Press, 1983), pp. 55, 64 and 66, and Abdullah M. Binladin, «Western Banking Practices and Shari'a Law,» (M.A. Thesis, Harvard University, 1992), p. 31.

(٥٤) Binladin, Ibid., p. 76, and <http://www.saudinf.com/main/e2.htm>.

(٥٥) Binladin, Ibid., p. 76.

واليوم يعمل عدد من البنوك التقليدية في المملكة العربية السعودية على أساس أرباح يتم احتسابها من الفائدة. ومعظم هذه البنوك عبارة عن شراكات بين شركات مالية سعودية ومستثمرين أجانب مثل البنك السعودي الأمريكي والبنك السعودي الهولندي والبنك السعودي الفرنسي وبنك القاهرة السعودي والبنك السعودي البريطاني. وهذه البنوك تشكل نظاماً منفصلاً بالكامل، بعيداً عن السيطرة الإسلامية وعرّفه المفتون بأنه نظام بنوك ربوية وغالباً ما رفضه كل من العلماء الرسميين والمستقلين. فعلى سبيل المثال في شباط/ فبراير عام ١٩٨٧، طلب إمام الحرم المكي وثلاثة قضاة آخرين من محكمة الاستئناف في المنطقة الغربية من ابن باز أن يعبر للملك عن غضبهم وخيبة أملهم بخصوص الميل العام إلى تقاضي الفائدة. وفي الوقت نفسه، كتب ابن باز مرة أخرى رسالة للملك، يلتمس فيها تأسيس مؤسسات بنكية إسلامية[٥٦]. وأشار ابن باز إلى الملك أنه كان قد وعد في الماضي بتأسيس وكالة مالية تطبّق تعاليم الشريعة. وعلى الرغم من عدم نشر الجواب الرسمي للملك، فإن الأحداث التي تلت بعد ذلك برهنت أنه وفّى بوعده، فلقد أغلق حديثاً البورصة السعودية في ضوء اتهامات بأن بنوكاً غير إسلامية تديرها[٥٧].

وعلى الرغم من المعارضة المبدئية للبنوك الاعتيادية التقليدية، يجيز المفتون السعوديون الرسميون استخدامها في إطار ضيّق، مثل حماية النقود عندما لا تكون هناك بنوك إسلامية متوافرة. فعلى سبيل المثال أصدر ابن باز فتوى تجيز استخداماً مقيَّداً للغاية للبنوك الاعتيادية وفي ظروف معينة فقط وبتحفظ شديد للغاية.

سؤال:

هل من الجائز إيداع مبالغ من المال في البنوك حتى تمنع من فقدانها، وفي الوقت نفسه الالتزام أو التمسك بالقيام بدفع الزكاة على نفس هذه المبالغ عند حلول الحول الشرعي عليها؟

---

(٥٦) Wilson, *A Question of Interest: The Paralysis of Saudi Banking*, pp. 187-188.

(٥٧) المصدر نفسه.

جواب:

المفروض أن لا تودع أي أموال في البنوك العاملة على أساس الربا حتى لو لم يعودوا يفرضون فائدة على تلك المبالغ التي تحفظ عندهم، لأن ذلك يشكل نوعاً من التحريض على عمل يتعارض مع الشريعة. ولكن مع ذلك إذا لم يكن هناك خيار آخر ولم يدفع فائدة فإنه لا يوجد سبب لئلا تودع، كما تقول الآية الكريمة: **﴿وَمَا لَكُمْ أَلَّا تَأْكُلُوا مِمَّا ذُكِرَ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ وَقَدْ فَصَّلَ لَكُمْ مَا حَرَّمَ عَلَيْكُمْ إِلا مَا اضْطُرِرْتُمْ إِلَيْهِ وَإِنَّ كَثِيراً لَيُضِلُّونَ بِأَهْوَائِهِمْ بِغَيْرِ عِلْمٍ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ بِالْمُعْتَدِينَ﴾** [الأنعام: ١١٩]. ومع ذلك يتوجب على المرءً أن يحوّل نقوده إلى بنك إسلامي عندما يكون ذلك ممكناً لأنه محرم على المرء أن يتعامل مع البنوك المتعاملة على أساس ربوي[٥٨].

استخدم ابن باز هنا طريقة القياس، مستخدماً نصاً غير كامل لآية هي في الأساس لا تقر الذبح غير الحلال. ولقد صوّرت هذه الآية ممارسات المستهلك في الذبح والأكل وأجازت تناول اللحم غير الحلال في ظروف قاهرة جداً فقط عندما لا تكون هناك خيارات. ومن هذا المصدر استنبط ابن باز قواعد عامة يمكن تطبيقها على قضايا معاصرة بما في ذلك رفع الحظر عن الودائع التي لا تدرّ فائدة في البنوك غير الإسلامية.

وهناك أمر مالي آخر غاية في الأهمية هو موضوع «التأمين التجاري». فمن حيث المبدأ حظرت هيئة كبار العلماء هذا النوع من التأمين في جلستها العاشرة في الرياض، باعتباره متعارضاً مع المبادئ الإسلامية[٥٩]. فعلى سبيل المثال، هناك صورة للغرر متأصلة في العقد المبرم بين العميل وشركة التأمين، وهو تعذّر تقدير المبلغ المطلوب سلفاً. فقد تقع حالات تدفع فيها الشركة للعميل تعويضاً كاملاً، كما في حالات الضرر، بينما لا تحصل الشركة، على أي مقابل، أو كما يحصل غالباً، يدفع العميل حصة صغيرة من مجمل المبلغ حتى يحصل على تعويض كامل. لهذا فإن التأمين يشمل عقد مخاطرة، وهو بذلك يتعارض مع الحديث الذي يحرّم البيع

(٥٨) محمد أبو شهبة، **حلول لمشكلة الربا** (القاهرة: مكتبة السنة، ١٩٩٦)، ص ١٥٣ - ١٥٤.

(٥٩) القرار الرقم (٥٥) الصادر بتاريخ ٢ آذار/ مارس ١٩٧٦.

المعروف ببيع الغرر[٦٠]. إضافة إلى ذلك يتضمن التأمين جانباً من القمار والربا وهو ما يتعارض مع الشريعة.

واعتماداً على بحث أجرته اللجنة الدائمة، اقترحت هيئة كبار العلماء شكلاً بديلاً للتأمين يسمّى التأمين التكافلي[٦١]. وتقدم اللجنة الدائمة ما يأتي:

(١) التأمين التكافلي عبارة عن عقد منحة قصد به تقليص المخاطرة القانونية والمشاركة في المسؤولية في حالة وقوع كارثة حصلت عن طريق مساهمات مالية يقوم بها أفراد لتعويض آخرين يكفلون الأضرار. وليس الهدف تحقيق أرباح ولكن عوضاً عن ذلك توزيع المخاطرة والتعاون في تحمل الأضرار.

(٢) التأمين التكافلي هو عملية غير ربوية وغير إضافية وغير ائتمانية لهذا فإن المساهمات [المالية] ليست مستغلة من طرف صفقات ربوية.

(٣) أعضاء خطة التأمين التكافلي، سواء كانوا على دراية بكل الفوائد أم لا فإنهم ليسوا في خطر على الإطلاق، لأنه لا يوجد غش ولا مقامرة في الموضوع.

(٤) مجموعة أعضاء شركة التأمين التكافلي قد يستثمرون الأموال المقبوضة لتحقيق أهداف الشركة[٦٢].

بالنسبة إلى هيئة كبار العلماء يجب أن يقوم التأمين التكافلي على مساهمة طوعية من الأعضاء لأغراض غير ربحية، ولدعم الأعضاء فقط في وقت الحاجة. تجيز الهيئة هذا التأمين لأن العضوية فيه طوعية ولخلوّه من آليات الربح ومن الفائدة على رأس المال العامل. وبصورة مشابهة، نظراً

---

(٦٠) للاطلاع على المزيد حول «بيع الغرر»، انظر: Vogel and Hayes III, *Islamic Law and Finance: Religion, Risk, and Return*, pp. 71-97, and Abd al-Nasir Attar, «The Ruling of the Islamic Shari'a Concerning Insurance,» *Islamic Law and Change in Arab Society*, vol. 4 (1976), pp. 41-47.

(٦١) القرار الرقم (٥١) الصادر بتاريخ ٢ آذار/ مارس ١٩٧٦.

(٦٢) **مجلة البحوث الإسلامية**: العدد ١٩ (١٩٨٧)، ص ١٣ ـ ١٤٤، والعدد ٢٠ (١٩٨٨)، ص ١٧ ـ ١٣٣ على التوالي، وصفوت الشوادفي، **فتاوى اللجنة الدائمة للبحوث العلمية والافتاء والدعوة والإرشاد** (القاهرة: مكتبة السنة، ١٩٩٤)، ص ١٦٠ ـ ١٦٢.

إلى أن دفعات التأمين ممنوحة طوعاً، لا يُتوقع تقديم تعويضات، وهو ما ينفي عن التعاملات صفة «المقامرة»[٦٣]. بعبارة أخرى، ترغب هيئة كبار العلماء في إزالة التعارض بين هذا النوع من التأمين والتحريم الشرعي لبيع الغرر والربا والمقامرة.

طبق بعض شركات التأمين السعودية هذا الشكل من «التأمين الإسلامي». ومن الأمثلة الجديدة، ما تقدمه شركة الميثاق للتأمين التكافلي التي تأسست على مبادئ الشريعة: «ففريقها الإداري مأخوذ من أفضل العقول في سوق التأمين وله خبرة طويلة في تطبيق التأمين بحسب الشريعة»[٦٤]. وفي بيان آخر: «الشركة مهتمة جداً وحريصة على أن يحصل المجتمع السعودي على أفضل الخدمات وأشملها بشكل متوافق مع التعاليم الإسلامية عن طريق تأسيس شركات تأمين تعاونية»[٦٥]. ولضمان موافقة العملية للشريعة، يوجد في شركة الميثاق مجلس شرعي، يشبه المجالس الموجودة في البنوك الإسلامية، ويتكون من أربعة رجال دين مشهورين يحتلون مواقع دينية رفيعة في المملكة العربية السعودية وهم: الشيخ عبد الله بن سليمان وهو عضو في المجلس الأعلى للقضاء ونائب رئيس المجلس وعبد العزيز بن حمود المشعل وهو مستشار لوزارة التعليم العالي والقاضي محمد السيف والشيخ أحمد بن عبد العزيز بن باز الذي يعمل في جامعة الإمام محمد بن مسعود الإسلامية.

إحدى مسؤوليات المجلس تقديم إرشادات توجيهية لسياسات الشركة اعتماداً على ما صدر من فتاوى هيئة كبار العلماء وأحكامها ذات الصلة. وهذه القواعد تأخذ الشكل الآتي:

(١) التأمين عقد مسمى جماعي يتكون من أشخاص حقيقيين أو اعتباريين، يعملون معاً كمجموعة واحدة قوية في وجه الأخطار أو الحالات

---

(٦٣) المصدر نفسه.

(٦٤) انظر الموقع الإلكتروني للشركة: <http://www.saudinsure.com/English/aboutus.htm>.

(آخر زيارة للموقع في أيلول/ سبتمبر ٢٠٠٩).

(٦٥) المصدر نفسه.

الطارئة التي قد تقع عليهم فردياً. وليس في مقدور الأفراد دفع مثل هذه المخاطر بأنفسهم. ويقول الله تعالى في الآية ٢ من سورة المائدة: **﴿وَتَعَاوَنُواْ عَلَى الْبرِّ وَالتَّقْوَى وَلَا تَعَاوَنُواْ عَلَى الإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ وَاتَّقُواْ اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ﴾**.

(٢) الأفراد الراغبون في التعاون في وجه أخطار معينة، ينبغي أن يساهموا بأجر عضوية مقررة سلفاً، يتناسب وطبيعة الخطر ومستوى التغطية المطلوب. وهذه الأجور تجمع في الصندوق نفسه الذي يعوض منه الأعضاء إذا تضرروا بأخطار مؤمِّنين عليها.

(٣) إذا كانت هناك حاجة إلى إدارة تنظيمية لإدارة الصندوق لصالح الأعضاء، وتفضيل مصالحهم وضمان التعويضات المسمّاة والمحددة سلفاً، ينبغي لشركة التأمين القيام بهذا الدور.

وتتضمن النشاطات الإدارية التي تقوم بها شركة التأمين ما يأتي:

(أ) تحصيل اشتراكات التأمين وإعداد وإصدار وثائق تأمين الأعضاء.

(ب) إدارة واستثمار المبالغ لصالح الأعضاء بحسب ما تجيزه الشريعة.

(ج) استلام المطالبات بالأضرار والتعويضات، وتحديد المبالغ المناسبة وإنفاذ الدفع، بعد التحقق من الاستحقاق.

(د) توفير الموظفين الفنيين والماليين والإداريين للمباشرة في هذا العمل التأميني.

(٤) العلاقة بين الشركة وكل فرد علاقة تعاقدية، بحسب ما ينص عليه عقد التأمين.

(٥) تؤسس الشركة وتدير صناديق تأمين متخصصة ومستقلة مالياً.

(٦) وهذه المبالغ لها مدى عمري محدد (ما بين ٣ ـ ٥ سنوات) وتُسيَّل بعد نهاية الفترة. ويُحسب فائض المبالغ بعد دفع كل التعويضات وخصم الأجور الإدارية. والفائض المتبقي يعاد إلى الأعضاء بحسب نسب مشاركاتهم، اعتماداً على معدلات اشتراكاتهم وفترتها في الصندوق. وأي عوائد يحصل عليها الصندوق تعامل بشكل متشابه.

(٧) دفع تعويض عادل لأي عضو لا يحرمه أو يحرمها من حصته/ حصتها في الفائض المتبقي عندما ينتهي أجل عمل الصندوق.

(٨) ستلتزم الشركة بمبادئ الشريعة عند القيام بإعداد العقود وستعمل على تجنب أي تعاملات باطلة مثل الربا أو الاحتيال.

(٩) ستقوم الشركة بإعداد كادر وظيفي مؤهل كاف للتأمين يعمل بحسب مبادئ الشريعة[٦٦].

في واقع الأمر، مفهوم «التأمين التجاري» تؤازره الشريعة بعد إدخال تعديلات بسيطة ومصطلحات مختلفة. فالصيغة الشرعية للتأمين كما عرّفتها هيئة كبار العلماء، لا تزال تحتوي مكونات التأمين التجاري نفسها لكن الفرق هو بالفعل مشمول في إعلانات الأعضاء التطوعية والمشاركة غير الربحية في الاتفاق. وعن طريق هذا الإعلان أملت هيئة كبار العلماء بإضعاف الجانب التعاقدي لاتفاقية التأمين، وبذلك يتجنبون تحريم الشريعة لبيع الغرر والذي بشكل دقيق كان يشكل تحديداً العقبة الرئيسة التي تعترض طريق المصادقة على التأمين التجاري.

إضافة إلى ذلك، إذا أخذنا في الاعتبار المساهمة التطوعية للأعضاء ولم نفترض توقع كسب مالي أو تعويض من أي نوع، فإن الربا والمقامرة ينتفيان. لكنّ المؤمَّن عليهم من الناحية الفعلية يتقاضون تعويضات بحسب حاجتهم بل يجنون مكاسب من رأس المال المستثمر، طالما أن هذه المبالغ مستثمرة في موارد متوافقة مع الشريعة وبالذات في الزراعة أو الصناعة. وبأسلوب مشابه، تمت الموافقة على التأمين التكافلي بناء على مبدأ المسؤولية التكافلية التي تقرّها الشريعة الإسلامية. وعلى الرغم من أن الشريعة الإسلامية لا تجبر صاحب عمل على تقديم تعويض لعامل مصاب فإن صاحب العمل ملزم بدفع مبالغ شهرية للدولة التي توفر إلى جانب الراتب، التأمين المالي للجانبين[٦٧].

---

(٦٦) <http://www.methaq.com/english/islamic%20viewpoit.htm>.
(آخر زيارة للموقع في أيلول/ سبتمبر ٢٠٠٩).

(٦٧) المصدر نفسه.

ثالثاً: قضايا طبية

أحد أهم القضايا التي درسها فقهاء الوهابية المعاصرون مسألة تنظيم الحمل. ففي الجلسة السابعة نصف السنوية المنعقدة عام ١٩٧٥ في الطائف، طلبت هيئة كبار العلماء إلى اللجنة الدائمة إجراء بحث عن تنظيم الحمل استعداداً لمناقشته في الجلسة القادمة في آذار/ مارس ١٩٧٦. تناولت اللجنة الدائمة موضوع «منع الحمل» و«تحديد النسل» و«تنظيم الحمل»(٦٨). وعلى ضوء هذا البحث طُبِّقت قرارات مهمة.

من حيث المبدأ كل وسائل منع الحمل محرمة في الإسلام الوهابي. وترى اللجنة الدائمة في الحدّ من النسل (الرهبنة، والعزل، والإجهاض، وأدوات منع الحمل) مثار إشكاليات. ذلك أنه يُنظر إلى منع الحمل على أنه مضرّ في المجالات الاجتماعية والاقتصادية والثقافية والأخلاقية عن طريق التشجيع على الزنا وانتشار الأمراض المنقولة جنسياً وجميعها تهدد القيم العليا للوحدة الأسرية، حجر الزاوية للبنية الاجتماعية الإسلامية. وتتعارض وسائل منع الحمل مع تعاليم الشريعة، التي تشجع جريان الطبيعة على سجيتها وتكاثر البشر. وبناء على عدد من الآيات القرآنية، يؤكد الفقهاء أن مشيئة الله هي تفضيل البشر على المخلوقات الأخرى. ولقد أهبط اللهُ الإنسان إلى الأرض ليكون خليفته:

﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ قَالَ إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ. وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى الْمَلَائِكَةِ فَقَالَ أَنْبِئُونِي بِأَسْمَاءِ هَؤُلَاءِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ. قَالُوا سُبْحَانَكَ لَا عِلْمَ لَنَا إِلَّا مَا عَلَّمْتَنَا إِنَّكَ أَنْتَ الْعَلِيمُ الْحَكِيمُ. قَالَ يَا آدَمُ أَنْبِئْهُمْ بِأَسْمَائِهِمْ فَلَمَّا أَنْبَأَهُمْ بِأَسْمَائِهِمْ قَالَ أَلَمْ أَقُلْ لَكُمْ إِنِّي أَعْلَمُ غَيْبَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَأَعْلَمُ مَا تُبْدُونَ وَمَا كُنْتُمْ تَكْتُمُونَ﴾ [البقرة ٣٠ ـ ٣٣].

وهكذا، فإن من واجب الإنسانية أن تبني الأسر وتسهم في النمو

(٦٨) **مجلة البحوث الإسلامية**، العدد ٥ (١٩٨٠)، ص ١١٠.

الطبيعي. ولقد وجدت اللجنة الدائمة دليلاً في السنة وبالذات في الحديث: «يا معشر الشباب من استطاع منكم الباءة فليتزوج فإنه أغض للبصر وأحصن للفرج، ومن لم يستطع فعليه بالصوم فإنه له وجاء»[٦٩].

استندت اللجنة الدائمة كذلك في حججها إلى أقوال الغزالي الذي كان يرى أن للزواج ثلاثة أهداف هي: الحصول على رضى الله عن طريق استمرارية تكاثر النوع الإنساني بحسب توجيهات الله والحصول على رضى النبي (ﷺ) الذي سيفاخر بأمته يوم القيامة، وأخيراً نيل رحمة الله عندما يدعو الأبناء لوالديهم بالمغفرة عند وفاتهم[٧٠]. ووجد الفقهاء أيضاً دليلاً على رفض وسائل منع الحمل في دراسات قام بها بعض الخبراء الغربيين وهي دراسات تؤكد المخاطر الضارة التي تسببها أنواع معينة من موانع الحمل. ومن بين هؤلاء الخبراء كلير فولسوم التي قالت: «ليس لدينا إلى الآن موانع حمل بسيطة أو خالية من الضرر»[٧١].

ويرفض الفقهاء حجج بعض علماء الاقتصاد والاجتماع والبيئة الغربيين من أمثال توماس مالتوس وفرانسيس بلاس وتشارلز نورتون الذين يزعمون أن وسائل منع الحمل لا بدّ منها للحفاظ على التوازن بين الحياة والمصادر على الأرض. ويرفض الفقهاء أيضاً مقولة أن لازدياد أعداد الناس تأثيراً سلبياً في الموارد المتاحة للبشر وأنها إن لم تُضبط تقود إلى المجاعة وإلى كوارث عالمية. ويقيّمون رأيهم على أساس أدلة تجريبية وكلامية لتفنيد أقوال هؤلاء العلماء الغربيين. أما دليلهم الكلامي فهو أنّ هناك حكمة من خلق الكون وأن هناك توازناً إلهياً بين الحياة والموارد وأنه لن تأتي زيادة أحد الطرفين على حساب الآخر. ويدعم هذه الآراء قائمة طويلة من الآيات القرآنية: **﴿إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ﴾** [القمر: ٤٩]، وقوله تعالى: **﴿اللَّهُ يَعْلَمُ مَا تَحْمِلُ كُلُّ أُنْثَىٰ وَمَا تَغِيضُ الْأَرْحَامُ وَمَا تَزْدَادُ وَكُلُّ شَيْءٍ عِنْدَهُ بِمِقْدَارٍ﴾** [الرعد: ٨] وقوله تعالى: **﴿وَمَا مِن دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ إِلَّا عَلَى اللَّهِ**

(٦٩) مسلم بن الحجاج النيسابوري، **صحيح مسلم**، ج ١، ص ٦٣٠.

(٧٠) **مجلة البحوث الإسلامية**، العدد ٥ (١٩٨٠)، ص ١١٢ ـ ١١٣.

(٧١) المصدر نفسه، ص ١٢٧.

رِزْقُهَا وَيَعْلَمُ مُسْتَقَرَّهَا وَمُسْتَوْدَعَهَا كُلٌّ فِي كِتَابٍ مُّبِينٍ﴾ [هود: ٦][٧٢].

فالأسباب الاقتصادية أو خشية الإملاق لا يمكن أن تبرر استخدام وسائل منع الحمل لأنها تتعارض مع التعاليم القرآنية السابقة، فلقد كان الوثنيون في الجاهلية يئدون أطفالهم عند العجز عن إطعامهم. وهذا عمل محرّم بشكل قاطع في القرآن:

﴿قُلْ تَعَالَوْا أَتْلُ مَا حَرَّمَ رَبُّكُمْ عَلَيْكُمْ أَلَّا تُشْرِكُوا بِهِ شَيْئاً وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَاناً وَلَا تَقْتُلُوا أَوْلَادَكُمْ مِنْ إِمْلَاقٍ نَحْنُ نَرْزُقُكُمْ وَإِيَّاهُمْ وَلَا تَقْرَبُوا الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنَ وَلَا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ ذَلِكُمْ وَصَّاكُمْ بِهِ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾ [الأنعام: ١٥١][٧٣].

ويقدم الفقهاء الدليل التجريبي بالإشارة إلى حقيقة أن الكون قد وجد منذ مليارات السنين، في ما حافظت الحياة والموارد على توازنهما بمعزل عن تكاثر البشر[٧٤].

وتوجد مع ذلك، حالات استثنائية في مجال منع الحمل وتنظيمه. وعندما يكون هناك ضرر محتمل على المرأة بسبب الحمل، إما أن يتم اجتنابه أو يتم إجهاضه. وفي مثل هذه الحالة، يستند القول بمنع الحمل إلى مبادئ الضرورة ومن أجل صحة المرأة جرياً على قاعدة «درء المفاسد يتقدم على جلب المصالح»[٧٥]. ولقد وجد الفقهاء المعاصرون سنداً لهذا الرأي في المصادر التقليدية التي أجاز فيها العلماء الأوائل العزل أو الإجهاض خلال الأربعين يوماً الأولى من الحمل. ولا ريب في أنهم يؤكدون وجوب ألّا يكون للطريقة المستخدمة تأثير سلبي في قدرة المرأة على الإنجاب في المستقبل[٧٦].

---

(٧٢) المصدر نفسه، ص ١١٧.

(٧٣) المصدر نفسه، ص ١١٦ ـ ١٢٥.

(٧٤) المصدر نفسه.

(٧٥) المصدر نفسه. حول هذا المبدأ الشرعي في الأدبيات الإسلامية التقليدية انظر: أبو إسحاق إبراهيم الشاطبي، **الموافقات في أصول الأحكام**، ٤ ج (القاهرة: مكتبة محمد علي صبيح، ١٩٦٩)، ج ٣، ص ٢٥٧ وج ٤، ص ٩٦ ـ ١٩٨.

(٧٦) **مجلة البحوث الإسلامية**، العدد ٥ (١٩٨٠)، ص ١٢١.

ولقد تبنت هيئة كبار العلماء نتائج وتوصيات اللجنة الدائمة في اجتماعها نصف السنوي الثامن الذي عقد في آذار/ مارس ١٩٧٦ مؤكدة ما يأتي:

«لا يجوز تحديد النسل مطلقاً، ولا يجوز منع الحمل إذا كان القصد من ذلك خشية الإملاق، لأن الله تعالى هو الرزاق ذو القوة المتين... أما إذا كان منع الحمل لضرورة محققة؛ ككون المرأة لا تلد ولادة عادية، وتضطر معها إلى إجراء عملية جراحية لإخراج الولد، أو كان تأخيره لفترة ما لمصلحة يراها الزوجان فإنه لا مانع حينئذ من منع الحمل أو تأخيره...»[(٧٧)].

وبالنسبة إلى هيئة كبار العلماء استخدام وسائل منع الحمل وحبوب منع الحمل محرمة من حيث المبدأ وهي تعتبر «وأداً للأجنة» وتشير إلى إيمان ضعيف بالله الرازق. ولكن مع ذلك فإن هيئة كبار العلماء تسمح فقط بمسألة تنظيم الحمل في حالات الضرورة. بمعنى أنه عندما يصبح الوالدان المحتملان على دراية بوجود أخطار طبية لا مفر منها ناتجة من الحمل أو عندما يكون المراد المحافظة على سلامة الأسرة بحسب تفسير المفتين الوهابيين للشريعة[(٧٨)].

هناك قضية طبية أخرى مبكرة قدمت في أثناء الجلسة نصف السنوية لهيئة كبار العلماء المعقودة في نيسان/ أبريل ١٩٧٦ وتتعلق بتشريح جثث الموتى. ففي جلسة هيئة كبار العلماء هذه طلبت الهيئة من اللجنة الدائمة أن تعد دراسة حول «قواعد الشريعة بخصوص تشريح الجثمان لأغراض طبية» وذلك لمناقشة الموضوع في الجلسة نصف السنوية التاسعة التي ستعقد في آب/ أغسطس ١٩٧٦. ركزت اللجنة الدائمة في بحثها على أربعة موضوعات رئيسة مترابطة هي (١) حرمة وعصمة الفرد المسلم، حياً كان أو ميتاً (٢) إجراء أقسام التشريح لتحقيق أقصى منفعة طبية (٣) فحص الخيارات التي قدمها الفقهاء التقليديون في حالات استثنائية يكون

(٧٧) القرار الرقم (٤٢) صادر منذ ١٣ نيسان/ أبريل ١٩٧٦. وكان هذا القرار قد قُبل مبكراً بالإجماع باستثناء الشيخ عبد الله بن الغديان الذي احتفظ بحق عدم التوقيع.

(٧٨) القرار الرقم (٤٢)، الصادر في ١٢ نيسان/ أبريل ١٩٧٩. انظر: المصدر نفسه، ص ١٢٨.

فيها التشريح أو إزالة أحد الأعضاء من جثّة مسلم جائزة (٤) وجود منافع من التشريح الشرعي للمجتمع الحديث عن طريق تسهيل البحث والتحقيق الجنائي[٧٩].

بالنسبة إلى اللجنة الدائمة، عصمة جسد المسلم قضية شرعية رئيسة نظراً إلى أن الشريعة الإسلامية تعترف بالحق المطلق في الكرامة الإنسانية[٨٠]. أي إن أي انتهاك للجسد محرم وإلا اعتبر تحديداً عرضة لواحد من تصنيفات ثلاثة في العقاب: حدّ القصاص والتعزير وهو يطبق على القتلة والزناة والمرتدين واللصوص. ويستند الفقهاء في حججهم إلى قائمة طويلة من الآيات القرآنية مثل: **﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ أَنْ يَقْتُلَ مُؤْمِناً إِلَّا خَطَأً وَمَنْ قَتَلَ مُؤْمِناً خَطَأً فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ وَدِيَةٌ مُسَلَّمَةٌ إِلَىٰ أَهْلِهِ إِلَّا أَنْ يَصَّدَّقُوا فَإِنْ كَانَ مِنْ قَوْمٍ عَدُوٍّ لَكُمْ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ وَإِنْ كَانَ مِنْ قَوْمٍ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُمْ مِيثَاقٌ فَدِيَةٌ مُسَلَّمَةٌ إِلَىٰ أَهْلِهِ وَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَصِيَامُ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ تَوْبَةً مِنَ اللَّهِ وَكَانَ اللَّهُ عَلِيماً حَكِيماً. وَمَنْ يَقْتُلْ مُؤْمِناً مُتَعَمِّداً فَجَزَاؤُهُ جَهَنَّمُ خَالِداً فِيهَا وَغَضِبَ اللَّهُ عَلَيْهِ وَلَعَنَهُ وَأَعَدَّ لَهُ عَذَاباً عَظِيماً﴾** [النساء: ٩٢ ـ ٩٣]. ووجد هؤلاء الفقهاء أيضاً دليلاً في أحاديث نبوية منها: «كسر عظم الميت ككسره حياً». واعتماداً على هذه المصادر، أوضحت اللجنة الدائمة أن العصمة تقتضي تحريم إزالة عضو من أعضاء جسد الإنسان أو التسبب في أضرار جسد أي مسلم سواء كان حياً أو ميتاً. إضافة إلى ذلك فإن اللجنة الدائمة تؤكد هذه العصمة ولا تنطبق فقط على المسلمين بل تنطبق أيضاً على المعاهدين. ومرة أخرى يستدلّ العلماء على آرائهم بشكل أساس بالقرآن والسنة مع الإشارة إلى آيات مثل الآيات الآتية:

﴿وَأَوْفُواْ بِعَهْدِ اللَّهِ إِذَا عَاهَدتُّمْ وَلَا تَنقُضُواْ الْأَيْمَانَ بَعْدَ تَوْكِيدِهَا وَقَدْ جَعَلْتُمُ اللَّهَ عَلَيْكُمْ كَفِيلاً إِنَّ اللَّهَ يَعْلَمُ مَا تَفْعَلُونَ. وَلَا تَكُونُواْ كَالَّتِي نَقَضَتْ غَزْلَهَا مِن بَعْدِ قُوَّةٍ أَنكَاثاً تَتَّخِذُونَ أَيْمَانَكُمْ دَخَلاً بَيْنَكُمْ أَن تَكُونَ أُمَّةٌ هِيَ أَرْبَى

---

(٧٩) **مجلة البحوث الإسلامية**، العدد ٤ (١٩٧٩)، ص ٣٧.

(٨٠) انظر: Fazlur Rahman, *Health and Medicine in the Islamic Tradition: Change and Identity* (New York: Crossroad, 1987), pp. 100-105.

مِنْ أُمَّةٍ إِنَّمَا يَبْلُوكُمُ اللَّهُ بِهِ وَلَيُبَيِّنَنَّ لَكُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ مَا كُنتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ﴾ [النحل: ٩١ ـ ٩٢][٨١].

بالنسبة إلى اللجنة الدائمة التشريح محرم من حيث المبدأ. لكن الهدف المعلن من هذا البحث الفقهي كان من البداية تحديد تلك الحالات المؤكدة والحالات الاستثنائية التي يكون فيها التشريح أو أي تقطيع للجسد جائزاً. وهناك ثلاث حالات حدّدها فقهاء اللجنة الدائمة هي:

(١) الطب الشرعي الذي يتم لتقديم معلومات مؤكدة عن سبب الوفاة في الحالات الجنائية.

(٢) التشريح المرضي الذي يتم لتقديم معلومات مؤكدة عن سبب الوفاة ولا سيما عندما يكون سببها مرضاً نادراً.

(٣) التشريح لأغراض البحث العلمي والذي يتم للحصول على المعرفة الطبية والعلمية العملية.

ولقد تبنت اللجنة الدائمة بشكل أساس القياس كوسيلة لفحص هذه الحالات. ولقد وجد الفقهاء دعماً في خمس حالات شرعية أسبابها مشابهة. وهذه الحالات هي: إحراق أو رمي أعداء بالنار وهم يختبئون بين سجناء حرب مسلمين، وفتح رحم امرأة تُوفيت لإنقاذ حياة الجنين الذي في بطنها، وأكل لحم شخص ميت مخافة الموت جوعاً، ورمي زميل من المسافرين (بالاختيار والتعيين أو بالقرعة) من على سفينة من أجل إنقاذها من الغرق، وأخيراً الرمي بالمنجنيق على العدو حتى مع وجود النساء والأطفال من بين هؤلاء الأعداء مع إمكانية إلحاق الضرر بهم.

ولقد قارب الفقهاء الوهابيون كل هذه القضايا تقريباً بالطريقة نفسها وناقشوا فتاوى قدّمها فقهاء تقليديون درسوا هذه المشاكل من قبل. من هؤلاء الفقهاء التقليديين فقهاء حنابلة، مثل: ابن تيمية وابن قدامة (ت. ١٢٨٣) والمرداوي (ت. ١٠٥٨) وفقهاء آخرون ينتمون إلى مذاهب

(٨١) لمزيد الاطلاع على أوصاف على دليل آخر كان قد استخدمه الفقهاء، انظر: **مجلة البحوث الإسلامية**، العدد ٤ (١٩٧٩)، ص ٤٠.

فقهية مختلفة، مثل: الغزالي والسرخسي (ت.١٠٩٠) وابن رشد (ت. ١١٩٨) والشافعي (ت. ٨٢٠) ومحمد الشربيني الخطيب (ت. ٩٧٧)[٨٢].

سنركز الآن على القضية الأخيرة التي يُسمح فيها بالانتهاك الجسدي. ترى اللجنة الدائمة أنه لا بأس في إطلاق النار على الأعداء حتى وإن كان ذلك قد يؤدي إلى قتل أسرى مسلمين. ويشدّد الفقهاء الوهابيون على أن أمثال هذه القضايا يجب أن تُبنى على مبدأي المصلحة والضرورة فضلاً عن مبادئ أخرى مستنبَطة منهما، مثل: «الضرورات تبيح المحظورات» و«ارتكاب أدنى المفسدتين»[٨٣]. والتفسير هو أنّ رمي الأعداء سيضمن النصر لجميع المسلمين وبذلك تصان المقاصد الشرعية الخمسة: حفظ الدين والنفس والعقل والنسل والمال. وفي هذه الحالة، تنتصر المصلحة العامة على المصلحة الفردية، وبالتالي، ربما يفقد بعض أفراد المسلمين حياتهم من أجل حماية الصالح الأعظم ومنع العدو من غزو أراضي المسلمين.

أضف إلى ذلك أن الجهاد فرض يوجب على المسلمين حماية أنفسهم ونظراً إلى أنه يوجد دائماً بعض المسلمين المقيمين في بلاد الأعداء، فإنّ عدم الهجوم سعياً لحماية حياتهم سيؤدي إلى إهمال هذا الفرض الشرعي. وفي هذا الخصوص، راجع الفقهاء موقفين رئيسين أخذ بهما الفقهاء التقليديون: الموقف **الأول**، عبّر عنه ابن رشد وفقهاء عديدون غيره، وهو أنه يجوز رمي الصواريخ (المنجنيق) على الأعداء حتى وإن كان ذلك يشكّل خطراً على حياة نساء وأطفال مسلمين. ويحرم الموقف **الثاني** رمي المنجنيق أو السهام على الأعداء إذا وُجد أسرى مسلمون في يد الأعداء، استدلالاً بالآية القرآنية:

﴿هُمُ الَّذِينَ كَفَرُوا وَصَدُّوكُمْ عَنِ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ وَالْهَدْيَ مَعْكُوفاً أَن يَبْلُغَ مَحِلَّهُ وَلَوْلا رِجَالٌ مُّؤْمِنُونَ وَنِسَاء مُّؤْمِنَاتٌ لَّمْ تَعْلَمُوهُمْ أَن تَطَؤُوهُمْ فَتُصِيبَكُم مِّنْهُم مَّعَرَّةٌ بِغَيْرِ عِلْمٍ لِيُدْخِلَ اللَّهُ فِي رَحْمَتِهِ مَن يَشَاء لَوْ تَزَيَّلُوا لَعَذَّبْنَا الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْهُمْ عَذَاباً أَلِيماً﴾ [الفتح: ٢٥]

بالنسبة إلى اللجنة الدائمة، الرأي الأخير يثير إشكاليات، ولذلك

---

(٨٢) المصدر نفسه، ص ٤٨ ـ ٥٢ و٥٣ ـ ٧١.

(٨٣) المصدر نفسه، ص ٣٧ و٤٨ ـ ٤٩.

انتصر الرأي الأول الذي يدعم فيه الفقهاء الهجوم على الأعداء مع وجود أسرى مسلمين فيهم.

أما بخصوص التشريح، فإن اللجنة الدائمة أشارت إلى أنه قد يكون مسموحاً تحت ظروف معينة في ضوء مبدأي المصلحة والضرورة الشرعيَّين ولكن بشكل أساس عند تطبيق المبدأ (المذكور أعلاه) وهو «اختيار أهون الشرَّين لتلافي الابتلاء بالشرّ الأعظم، ولعدم وجود خيارات أخرى والحصول على المنفعة القصوى من الاثنين». بعبارة أخرى عندما ينتهك التشريح حرمة الميت والحاجة إلى الاختيار بين الكرامة والحياة، يتعين الأخذ بالخيار الأخير.

صادقت اللجنة الدائمة بعد جدل طويل على أول نوعين من أنواع التشريح: التشريح **الجنائي** (من أجل تحقيق العدالة) والتشريح **المرضي** (لاستبيان أسباب الوفاة في حالة الأمراض النادرة). بنى الفقهاء آراءهم بشكل أساس على حقيقة أن معظم الفقهاء وافقوا أساساً على المساس بجثة المسلم، على أساس الضرورة والمصلحة العامة. والحالات الخمس أعلاه التي أجازت المساس بالمسلمين، سواء كانوا أمواتاً أو أحياء تقوّي هذا الرأي الفقهي. ونظراً إلى أن أول نوعين من التشريح يرجعان إلى العلة نفسها، فإنه مسموح بهما عند فقهاء الوهابية.

ومع ذلك امتنعت اللجنة عن إقرار تشريح الموتى من المسلمين لأغراض البحث العلمي نظراً إلى أن هذا النوع من التشريح لا يحقّق معيار الضرورة. ومع ذلك فإنّ هؤلاء الفقهاء رأوا أن المصلحة العامة يمكن أن تستفيد من هذا النوع من التشريح أيضاً، لهذا فإنّهم اقترحوا أن يعادل القيمة العلمية من تشريح جثامين غير المسلمين[٨٤]. ولقد وجدوا دليلاً على ذلك في فتاوى معاصرة صادرة عن فقهاء مثل رشيد رضا (ت. ١٩٣٥) وحسنين محمد مخلوف (ت. ١٩٩٠) ويوسف القرضاوي وعبد الرحمن الناصر السعدي[٨٥].

(٨٤) المصدر نفسه.

(٨٥) المصدر نفسه، ص ٧٠ ـ ٧٩.

ومرة أخرى نجد أن توصيات ونتائج اللجنة الدائمة تبنتها هيئة كبار العلماء من دون تبديل أو تغيير في الجلسة نصف السنوية التاسعة المعقودة في الطائف في ٢٥ آب/ أغسطس ١٩٧٦[٨٦]. في ذلك الوقت أجازت هيئة كبار العلماء أيضاً الأساس المنطقي الفقهي الذي اعتمدته اللجنة الدائمة في إقرار التشريحين الجنائي والمرضي في ظروف معيّنة. وأكدوا أن المنافع العامة المتأتية من عمليات التشريح هذه، ولا سيما مساهمتها في تحقيق مصالح كثيرة ومنع الأمراض الوبائية. وقد وجدت أن فوائد التشريح تفوق مفاسده أو نتائجه السلبية، لهذا فإنّ هيئة كبار العلماء وبالإجماع أجازت قبول تشريح جثث المسلمين ومعاهديهم[٨٧].

أما بخصوص التشريح لأغراض البحث العلمي الصرفة، فإن هيئة كبار العلماء حصرت تطبيقه على جثامين غير المسلمين، لغياب الضرورة. ومن أجل هذه الغاية، يمكن تشريح جثث غير المسلمين وبالتالي يمكن تلافي انتهاك حرمة المسلمين مع اكتساب المعرفة العملية في الوقت نفسه (وبذلك يتحقّق المعياران معاً).

أما القضية الطبية التالية التي ناقشتها هيئة كبار العلماء فكانت قضية نقل الأعضاء. ولقد تمت هذه المناقشات في أثناء الجلسة العاشرة لهيئة كبار العلماء في الرياض في آذار/ مارس ١٩٧٧. أوعزت هيئة كبار العلماء إلى اللجنة الدائمة بإجراء بحث خاص في مشكلة زراعة القرنية، وكذلك مشكلة نقل الأعضاء بشكل عام وإعداد ذلك للمناقشة في الجلسة نصف السنوية القادمة[٨٨]. ركز هذان المشروعان البحثيان المكمّلان على ثلاث قضايا شرعية حساسة تتعلق بجسم الإنسان، وجميعها أساسي لتحديد الوضعية الشرعية لمسألة زراعة الأعضاء في الشريعة الإسلامية: (١) الإيثار (٢) المُثْلة (٣) ومدى امتلاك الشخص لجسده الخاص[٨٩].

أما بخصوص الإيثار، فلقد لاحظت اللجنة الدائمة أن هناك نوعين من

(٨٦) القرار الرقم (٤٧)، انظر: المصدر نفسه، ص ٨١

(٨٧) المصدر نفسه، ص ٨١.

(٨٨) **مجلة البحوث الإسلامية**: العدد ١٤ (١٩٨٥)، ص ٣٩، والعدد ٢٢ (١٩٨٨)، ص ١٧.

(٨٩) المصدران نفسهما.

الإيثار: النوع **الأول** فهو إيثارٌ محمودٌ وهو عندما يأخذ المرء في اعتباره رفاهية وسعادة الآخرين على حساب رفاهيته وسعادته، اعتماداً على ما تقوله الشريعة في ذلك كما ورد مثلاً في الآية الآتية:

﴿وَالَّذِينَ تَبَوَّءُوا الدَّارَ وَالْإِيمَانَ مِنْ قَبْلِهِمْ يُحِبُّونَ مَنْ هَاجَرَ إِلَيْهِمْ وَلَا يَجِدُونَ فِي صُدُورِهِمْ حَاجَةً مِمَّا أُوتُوا وَيُؤْثِرُونَ عَلَىٰ أَنْفُسِهِمْ وَلَوْ كَانَ بِهِمْ خَصَاصَةٌ وَمَنْ يُوقَ شُحَّ نَفْسِهِ فَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾ [الحشر: ٩].

بالنسبة إلى اللجنة الدائمة في هذه الآية امتدح الله أنصار المدينة الذين لم يقدموا إلى المهاجرين العون والتضامن فقط وإنما أعطوهم أيضاً الأفضلية على أنفسهم. ولقد وجد الفقهاء دليلاً في بعض الأحاديث التي امتدح فيها النبي الإيثار، سواء في ساحة الحرب أو في المجال الاجتماعي. فعلى سبيل المثال امتدح النبي رجلاً من الأنصار قدم طعامه إلى ضيفه على حساب أسرته[٩٠]. أما النوع الثاني من الإيثار فهو إيثار مكروه، عندما يُلحق المرء بنفسه ضرراً لا يمكن إصلاحه كأن يتبرع بممتلكاته، بحيث يصبح من مستحقّي الصدقة. كما إن هناك حالات «مستهجنة» للإيثار تتعارض مع الشريعة مثل تفضيل الآخرين بحيث ينجم عن ذلك إهمال بعض الواجبات الدينية[٩١].

أما بخصوص بتر الأعضاء، فإن الشريعة تحرّمه[٩٢]، فإننا مرة أخرى نجد أن اللجنة الدائمة قدمت قائمة طويلة من الأحاديث التي أمر فيها النبي (ﷺ) الصحابة بتجنب التمثيل بأجساد البشر والحيوانات: «اغزوا ولا تغلوا، ولا تغدروا، ولا تمثلوا، ولا تقتلوا وليداً» و«لا تمثلوا بالبهائم»[٩٣]. لهذا فإن التمثيل بالأجساد محرم، إلّا في حالات معينة مثل إقامة القصاص. وقد بنى الفقهاء آراءهم على ملاحظات لابن تيمية في هذا الخصوص وعلى آيات قرآنية معينة مثل: **﴿وَإِنْ عَاقَبْتُمْ فَعَاقِبُوا بِمِثْلِ**

---

(٩٠) **مجلة البحوث الإسلامية**: العدد ١٤ (١٩٨٥)، ص ٤٠، و٤٢ - ٤٦.

(٩١) المصدر نفسه، ص ٤٧.

(٩٢) أبو العباس أحمد بن عبد الحليم بن تيمية، **مجموعة فتاوى شيخ الإسلام أحمد بن تيمية**، ٣٥ ج (الرياض: دار العاصمة، ١٩٩٨)، ج ٢٨، ص ٣١٤ - ٣١٥.

(٩٣) **مجلة البحوث الإسلامية**: العدد ١٤ (١٩٨٥)، ص ٥٩.

مَا عُوقِبْتُمْ بِهِ وَلَئِنْ صَبَرْتُمْ لَهُوَ خَيْرٌ لِلصَّابِرِينَ﴾ [النحل: ١٢٦]. فاعتماداً على هذه الآية اقترح الفقهاء تجنب التمثيل بالأجساد حتى في حالات القصاص[٩٤].

وبشكل عام، فإن الفقهاء الوهابيين لخصوا آراءهم بخصوص التمثيل في الأجساد في أربعة نقاط رئيسة: (١) البتر من جسد حي مسموح به فقط عندما يكون ذلك لصالح ذلك الشخص. (٢) ويجوز التمثيل بالجسد في حالات القصاص. لكن مع ذلك فإن تجنب ذلك مفضل (كما ذكر أعلاه) وأيضاً استناداً إلى الآية الكريمة: **﴿وَجَزَاءُ سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِثْلُهَا فَمَنْ عَفَا وَأَصْلَحَ فَأَجْرُهُ عَلَى اللَّهِ إِنَّهُ لَا يُحِبُّ الظَّالِمِينَ﴾** [الشورى: ٤٠]. (٣) التمثيل بجسد إما جسد حي أو ميت بهدف تقديم العون الطبي الضروري إلى الآخرين يعد موضوعاً محل نظر واجتهاد. (٤) التمثيل في الأجساد للثأر أو التسلية أمر محرم كلياً[٩٥].

قدمت اللجنة الدائمة جواباً واضحاً عن السؤال عما إذا كان الشخص يملك جسده أم لا. فيرى الفقهاء أن لله ملك كل شيء، بما في ذلك الحياة الإنسانية وأجساد جميع مخلوقاته. وهم يؤكدون أنه لا يوجد دليل في المصادر الشرعية يمنح البشر حق التصرّف بأجسادهم. ومرة أخرى فإنّ هؤلاء الفقهاء يبنون آراءهم بشكل أساس على القرآن والسنة. وهم يستدلّون، على سبيل المثال بالآية ٦٢ من سورة الزمر: **﴿اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ وَهُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ وَكِيلٌ﴾** وبالآية: **﴿قُلِ اللَّهُمَّ مَالِكَ الْمُلْكِ تُؤْتِي الْمُلْكَ مَنْ تَشَاءُ وَتَنْزِعُ الْمُلْكَ مِمَّنْ تَشَاءُ وَتُعِزُّ مَنْ تَشَاءُ وَتُذِلُّ مَنْ تَشَاءُ بِيَدِكَ الْخَيْرُ إِنَّكَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾** [آل عمران: ٢٦][٩٦].

وجد الفقهاء أيضاً أدلة في آثار أخرى وأحاديث تشير إلى أن الله وليس البشر هو من يسيّر ويملك الأجساد؛ لهذا، عموماً يُحرّم على المسلم

---

(٩٤) المصدر نفسه، ص ٦٠.

(٩٥) المصدر نفسه، ص ٦١.

(٩٦) ذكرت اللجنة آيات أخرى في القرآن الكريم هي: «سورة الأنعام،» الآيتان ١٢ ـ ١٣؛ «سورة المؤمنون،» الآيات ٨٤ ـ ٨٥ و٨٨ ـ ٨٩؛ «سورة الناس،» الآيتان ١ ـ ٢؛ «سورة الرعد،» الآية ١٣، و«سورة النجم،» الآيتان ٢٤ ـ ٢٥.

أن يتبرع بعضو، لأنه ليس ملكه كي يهبه -فالأعضاء ملك لله وحده.

ومع ذلك فإن اللجنة الدائمة لاحظت أن زراعة الأعضاء لا يمكن تجاهلها في وقتنا الحالي لهذا فإن الفقهاء اقترحوا أن يُنظر في عملية زراعة الأعضاء على أساس كل حالة على حدة. ولاحظ الفقهاء أن عملية زراعة الأعضاء قد تتم إما بحسب مبدأ «المصلحة الراجحة» أو بحسب مبدأ «اختيار أهون الشرَّين» المذكور أعلاه[٩٧]. واعتماداً على هذين المبدأين، سمح الفقهاء بزراعة الأعضاء من أي شخص ميت موجود، سواء كان المتبرع مسلماً أو ذمياً أو شخصاً يصلح لاستخدام أعضائه. وهم يتبنون الموقف القائل إن إنقاذ الحياة مقدَّم على كرامة الميت[٩٨]. ومن ناحية أخرى، فإن زراعة الأعضاء من شخص حي لشخص آخر حي محرمة، نظراً إلى أن مصلحة الأول مقدّمة على مصلحة الآخر ونظراً إلى أنه لا يوجد ضمانة بنجاح عملية الزراعة والتي تضع كلاهما، المتبرع والمتبرَّع له، في خطر.

ولقد نشرت هيئة كبار العلماء في اجتماعها نصف السنوي الثالث عشر المنعقد في الطائف في أيلول/سبتمبر ١٩٧٨ قراراتها بخصوص زراعة القرنية[٩٩]. لاحظت هيئة كبار العلماء عند التطبيق أن هذا القرار استند إلى بحث اللجنة الدائمة وإلى آراء خبراء في طبّ العيون من خارج اللجنة. جاء قرارهم على الشكل الآتي: (١) زراعة القرنية من شخص ميت لشخص مسلم حي جائزة فقط بموافقة أسرة الميت وبافتراض أن العملية ستكون ناجحة (٢) الإذن بزراعة القرنية يقوم على شهادة الخبير بأن معدل نجاح العملية لزراعة القرنية هي بين ٥٠ ـ ٩٥ في المئة اعتماداً على الحالة. ومن الناحية المنهجية، يقيم الفقهاء رأيهم على أساس المصلحة الراجحة والتي بناء عليها الحياة تتفوق على الموت وعلى وزن مصالح وخسائر كل من المتبرع والمتبرَّع له.

القضية التي بقيت غامضة متصلة بالتبرع بالقرنية من شخص حي

---

(٩٧) انظر الهامش الرقم (٨) أعلاه.

(٩٨) **مجلة البحوث الإسلامية**، العدد ٢٢ (١٩٨٨)، ص ٤٩ ـ ٥١.

(٩٩) القرار الرقم (٦٢) صادر في ٢٧ أيلول/سبتمبر ١٩٧٨.

موفور الصحة لشخص آخر. بقيت هذه القضية مثار جدل لدى اللجنة الدائمة[١٠٠]. لكن صدر جواب عن ذلك بعد أربعة أعوام، في آب/ أغسطس ١٩٨٢، عندما وضحت هيئة كبار العلماء قرارها السابق[١٠١]. وفي هذه المرّة، أضاف الفقهاء ما يأتي: (١) عملية الزراعة من ميت لحي جائزة، نظراً إلى أن المصلحة تعلو على الخطر القائم في العملية (٢) زراعة عضو من شخص حي لشخص حي آخر جائزة فقط في حالة الضرورة الملحة[١٠٢].

وفي هذه الأثناء جرى التوسّع في موقف الفقهاء الوهابيين المعاصرين من زراعة الأعضاء في قرار متأخّر لمجمع الفقه الإسلامي برئاسة الشيخ ابن باز. فخلال الجلسة الرابعة في جدة في شباط/ فبراير ١٩٨٨، توسّع المجمع الفقهي الإسلامي في الجدل المتصل بهذا النوع من زراعة الأعضاء، متعاملاً مع ثلاثة أنواع رئيسة للزراعة: (١) زراعة عضو من شخص حي (٢) زراعة عضو من شخص ميت (٣) زراعة عضو من جنين. والقرار المقبول على نطاق واسع اليوم في المملكة العربية السعودية يقوم على ثماني نقاط هي[١٠٣]:

(١) من الجائز زراعة أو أخذ عضو من جزء من جسد شخص لجزء آخر، طالما تم ذلك بحذر يضمن تفوق فوائد هذه العملية على أي ضرر قد يحصل منها، وبشرط القيام بها لاستبدال شيء مفقود أو إصلاح مظهره أو وظيفته الاعتيادية أو إصلاح بعض العيوب أو التشوهات التي تسبب آلاماً نفسية أو جسدية.

(٢) تجوز زراعة عضو من جسد شخص [المتبرع] لشخص آخر [المتبرع له] إذا كان العضو قادراً على إعادة توليد نفسه مثل الجلد أو

---

(١٠٠) **مجلة البحوث الإسلامية**، العدد ٢٢ (١٩٨٨)، ص ٥٧.

(١٠١) القرار الرقم (٩٩) صادر في ٢٥ آب/ أغسطس ١٩٨٢.

(١٠٢) محمد علي البار، **الموقف الفقهي والأخلاقي من قضية زرع الأعضاء** (دمشق: دار القلم، ١٩٩٤)، ص ٢٨٦.

(١٠٣) مجمع الفقه الإسلامي، **قرارات وتوصيات مجمع الفقه الإسلامي** (دمشق: دار القلم، ١٩٩٨)، القرارات الأرقام (٢٦) و(٥٧ ـ ٦٠).

الدم، بشرط أن يكون المتبرع بالغاً وعلى دراية بما يقوم به وبشرط الوفاء بجميع متطلبات الشريعة الأخرى.

(٣) يجوز استخدام جزء من عضو مزال لأي سبب، من الشخص (المتبرع) لمصلحة شخص آخر [المتبرع له] مثل استخدام القرنية.

(٤) يحرم إزالة أي عضو من شخص حي إذا كان ذلك يهدد حياته. مثال ذلك، لا يجوز استخراج قلب شخص حيّ.

(٥) من المحرم إزالة أي عضو من شخص حي عندما تكون مثل هذه الإزالة ستؤدي إلى حدوث إعاقة أساسية حيوية وإن لم تكن مهددة للحياة وقيامها بوظيفتها مثل إزالة كل من القرنيتين [والتي ستترك المتبرع أعمى]. لكن مع ذلك فإن إزالة الأعضاء التي ستقود فقط إلى إعاقة جزئية لا يزال أمراً موضع خلاف وقيد نقاش العلماء.

(٦) من الجائز زراعة عضو من شخص ميت [المتبرع] إلى شخص حي [المتبرع له] تعتمد حياته على استقبال ذلك العضو أو وظائفه الحيوية ومن دون ذلك تكون معاقة أو على شرط أن السماح إما أن يكون قد مُنح من المتبرع قبل وفاته/ وفاتها أو من ورثته أو من طرف حاكم مسلم في الحالات التي تكون فيها هوية المتوَفّى مجهولة أو ليس له ورثة.

(٧) يتوجب اتخاذ الحيطة والحذر لضمان أن الأعضاء التي ستزرع في الحالات أعلاه أعطيت مجاناً وأنه تم قبولها وما كانت بحسب بيع وشراء للأعضاء المقدمة. فالاتجار في أعضاء البشر غير جائز تحت أي ظرف. والسؤال عما إذا كان المتبرَّع له قد يدفع أمواله للحصول على العضو المحتاج إليه أو يظهر شكره وتقديره لا يزال قيد البحث العلمي.

(٨) أي حالات أخرى غير السيناريو المذكور أعلاه لا يزال موضع جدل علمي ويتطلب بحثاً دينياً شرعياً تفصيلياً في ضوء البحوث الطبية الحديثة وأحكام الشريعة القائمة.

وتتم اليوم العمليات الجراحية لزراعة الأعضاء في عدد من مراكز زراعة الأعضاء في المملكة العربية السعودية. فهناك أحد عشر مركزاً لزراعة القرنية وثلاثة للقلب وواحد للكبد وعشرة لزراعة الكلى تعمل تحت إشراف

مركز لزراعة الأعضاء يسمى «سكوت» (SCOT) وكان قد أسس عام ١٩٨٥. ويقسّم المركز البلاد إلى ستة قطاعات لأغراض النشاطات ذات العلاقة بالزراعة، ويدير التعليم العام والطبي كله، ويؤسس القواعد والقوانين ويشرف على النظام برمته. وبحسب تقرير المركز «سكوت» السنوي فإنّ عدد عمليات الزراعة التي تمت من طرف هذه المراكز مستخدمة أعضاء حصلت عليها من أشخاص متوفين حتى عام ٢٠٠٠ هي ١١٢١ عملية زراعة كلية و١٩٦ عملية زراعة كبد و٨٧ زراعة قلب و٢٢٠ زراعة صمام قلب و٣٦٧ زراعة قرنية و٨ حالات لزراعة رئة و٤ حالات لزراعة بنكرياس[١٠٤].

في هذا الفصل ناقشت بشكل منظم التشريع الوهابي المعاصر ومرونة تفسيره لوسائل الإعلام المرئية وفي الأمور المالية وفي القضايا الطبية، أما بخصوص وسائل الإعلام المرئية/ فلقد سمح الفقهاء باستخدام عريض لوسائل الإعلام الجماهيري على الرغم من وجوب أن يكون ذلك تحت إشراف الدولة وفي مجال الأمور المالية، وافق الفقهاء على كل الخدمات البنكية والتأمين المتوافقة مع الشريعة. ولكن مع ذلك فإن الاستخدام الإشكالي للبنوك التجارية والتأمين، وإن لم تُمنع كلياً فإنها قاصرة على حالات الضرورة وعدم توافر بدائل. أما بخصوص القضايا الطبية، فإن الوهابيين يظهرون انفتاحاً مثيراً على التطبيقات الإيجابية للتكنولوجيا الطبية لتحسين حالة رفاهية الأفراد المسلمين والأسرة والمجتمع. ومن نافلة القول إنه يتمّ البت في كل حالة بناء على مبادئ الشريعة كما تفسرها دار الإفتاء السعودية.

---

(١٠٤) المركز السعودي للمواصلات، **التقرير السنوي لعام ٢٠٠٠**. انظر: الموقع الإلكتروني للمركز: <http://www.scot.org.sa/arabic/arabic-ver.html>.
(آخر زيارة للموقع في أيلول/ سبتمبر ٢٠٠٩).

خاتمـة

عاينتُ في هذا الكتاب تاريخ دار الإفتاء السعودية وأعمالها، وهي إحدى أبرز المؤسسات الدينية الرسمية المركزية الحديثة. أعددتُ هذه الدراسة انطلاقاً من منظورين: (١) تأسيسها وهيكلية سلطتها ووظائفها والبيئة الاجتماعية السياسية التي تعمل في سياقها (٢) عملها الفعلي، وبشكل أساس الآليات التي يتعامل بواسطتها مفتو الدولة السعودية الحديثة مع التصادمات بين المثالية الوهابية وواقع مجتمع آخذ في التطوّر.

ومن الواضح أنه في السعودية المعاصرة، عايش المُفتون عملية مركزة طويلة بلغت ذروتها في عام ١٩٧١ عندما عُيّن عدد غير مسبوق من كبار المفتين أعضاء في مؤسستي الإفتاء الرسميتين الجديدتين: هيئة كبار العلماء واللجنة الدائمة للبحوث العلمية والإفتاء. وكانت إعادة تنظيم دار الإفتاء جزءاً من رد الفعل الرسمي على تغيّر الظروف الاجتماعية والتكنولوجية الناجم عن اكتشاف المصادر النفطية في البلاد. فهذه الأوضاع الاقتصادية الجديدة أتاحت للشعب السعودي أنواع الاختراعات كافة التي هيمنت على جوانب عديدة من الحياة اليومية. لكنّ هذه التغيرات بدت غالباً أنها مناقضة للإسلام. ولاحظ الحكام السعوديون هذا التوتر وسعوا للتشجيع على مُثُل إسلامية تأخذ في الحسبان الضرورات العملية للدولة والمجتمع المعاصر. وبوصف المفتين حماة الشريعة، كانوا المرشحين الطبيعيين لمثل هذه المهمة. وضمّهم إلى الإدارة الوطنية جعلهم شركاء أساسيين، يشاركون في تحمل مسؤولية السياسات الاجتماعية والقرارات السياسية.

بناء على ذلك برزت هيكلية سلطة جديدة وفردية مبنية على أساس

شراكة ذات منفعة متبادلة. فمن ناحية يتبع هؤلاء المفتون الرسميون الكبار السلطة المباشرة للملك الذي يحق له أن يعينهم وكذلك يعزلهم بحسب مشيئته. فهم يعملون مستشارين له، واستعلامات الملك تلقى معاملة تفضيلية منهم. ومن ناحية أخرى، تستمر دار الإفتاء في ممارسة نفوذها في مجالات عديدة في الوقت نفسه، وبشكل أساس في الشؤون القانونية والشؤون الأخلاقية الاجتماعية والدينية بإصدار الفتاوى المناسبة. ويؤدي هؤلاء المفتون الرسميون أدواراً مهمة في النظام القضائي السعودي وكذلك في وزارات ووكالات حكومية أخرى. إن لآراء دار الإفتاء تأثيراً معتبراً في الحياة في المملكة العربية السعودية. فالقرارات والفتاوى التي تصدرها دار الإفتاء غالباً ما تزداد تأثيراً عندما تُحوَّل إلى قوانين على شكل مراسيم ملكية. في الحقيقة، تعمل هيئة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر عادة بالتعاون مع دار الإفتاء.

يبقى المفتون الوهابيون السعوديون المعاصرون، مخلصين إلى حدّ بعيد لأهل الحديث. وهم يعتمدون على القرآن والسنة أساساً، ويستدلّون بهما قبل أي مصدر آخر. ومع ذلك، هناك بعض علامات التغير في نظرياتهم الأصولية وانتماءاتهم المذهبية وفي منهجيات الاجتهاد والتقليد، مبتعدين أكثر عن الأصول الحنبلية التقليدية المعتمدة على النصوص ومقتربين من الطرق التفسيرية السائدة في المناطق الأخرى في العالم الإسلامي. وبات المفتون السعوديون يقبلون الآن بالأصول السنية الأربعة التي تبنّتها المذاهب الأخرى: القرآن والسنة والإجماع والقياس[1]. وبعدم اقتصارهم على الفتاوى الحنبلية، اجتهد المفتون السعوديون في استخدام الأحاديث الشرعية الإسلامية بمعناها الأوسع مسهلين تكييف المعايير الشرعية مع تحديات الحياة الحديثة.

وكجزء من محاولة لمعالجة القضايا المعاصرة، فإن المفتين السعوديين المعاصرين تبنوا ثنائية البدعة/ السنة لرسم حدود ما هو محرم وما هو جائز على صعيد البدع والتغيير. وهم حساسون بشكل خاص في

---

(١) لاحظ أن الملك عبد الله عيّن مفتين ممثلين للمذاهب السنية الأربعة في هيئة كبار العلماء في شباط/ فبراير ٢٠٠٩.

مسألة البدع في الشعائر التعبدية وفي المجال الاجتماعي الديني وغالباً ما يعتبرونها بدعة محدثة. لهذا فإن ردود الفعل على هذه البدع حاسمة عموماً، مثل تحريم ترميم المواقع التاريخية الإسلامية، واحتفالات وإحياء ذكرى معينة، وهم صارمون في تقييد بعض الأدوار النسائية في المجتمع وأخيراً، موقفهم السلبي من أشكال التسلية. إن تطبيق مبدأ البدعة في السياق الحديث وسيلة أساسية تحاول بواسطتها دار الإفتاء حماية الأعراف الوهابية الاجتماعية والثقافية والدينية في المجتمع السعودي من تأثيرات غير المسلمين. لكن مع ذلك فإن المفتين السعوديين لم يحددوا بشكل قاطع ما ينبغي اعتباره «إسلامياً» في مقابل «الدخيل» على الشعائر والممارسات اليومية الحديثة. والسؤال الذي يبقى من دون إجابة هو، ما هي الحدود الفاصلة، إن وُجدت، بين الثقافة الإسلامية المعاصرة والثقافات الأخرى؟ وسيستمر الخلاف الشرعي من دون التوصل إلى حل، ما لم يوضح الفقهاء المسلمون هذه القضايا.

أما بخصوص الأمور الداخلة في السنة، فإن مجال الجائز اكتسب حدوداً أكثر مرونة. تتجلّى هذه المقاربة المنفتحة في التعاطي مع الاختراعات الحديثة في الفتاوى الصادرة بشأن الإعلام المرئي والأمور المالية والقضايا الطبية. يتعامل المفتون السعوديون مع القضايا الدنيوية (ضمن إطار السنة) معترفين بضروريات المجتمع السعودي ورفاهيته، مثل جواز عمليات معينة لزراعة الأعضاء واستخدام شبكة الإنترنت. أما في ما يتعلق بمشاركتهم في الشؤون السياسية، فإن الفتاوى التي تصادق على سياسات حكومية خلافية تُظهر الشراكة ذات المنفعة المتبادلة بين المفتين والحكومة، كما في الفتوى التي أجازت مجيء القوات الأمريكية إلى المملكة العربية السعودية خلال حرب الخليج.

إن مقاربة دار الإفتاء التباينية بخصوص القضايا المعاصرة هي ظهور لتعايش متناقض في الظاهر بين التقدم والتحفّظ، وهي تعكس التوترات الاجتماعية والثقافية داخل إطار كل من القطاعات الليبرالية والتقليدية في المجتمع السعودي. ويعمل المفتون الرسميون على دعم رفاهية المجتمع السعودي في المملكة العربية السعودية المعاصرة وعلى المحافظة في الوقت عينه على الطابع الديني للدولة ومجتمعها، وهما أمران لازمان

للاستقرار. وعلى ضوء تعقيدات الواقع، فإن هذه مهمة صعبة للغاية، وجهود المفتين السعوديين لا تتكلل بالنجاح دائماً. وبينما تؤدي دار الإفتاء دوراً مهماً في تشكيل الواجهة الاجتماعية والثقافية السعودية، فإن قراراتها لا تطبق على الأرض دائماً. وهذا واضح أيضاً في بعض التناقضات بين النظرية والممارسة حيث لا تتوافق السياسات الحكومية مع الشريعة دائماً بحسب تفسير دار الإفتاء لها. في الحقيقة، لا تزال البنوك التجارية قائمة على الربا ولا يزال التلفزيون والإذاعة الرسمية تبث موضوعات تشمل الموسيقى وتعرض مسلسلات ومحتويات أخرى مرفوضة من دار الإفتاء، بل هناك بعض محلات تزيين الشعر النسائية، ومتاجر تبيع المواد الموسيقية... إلخ. بينما نجح الإسلام الوهابي في التعامل مع عدد من تحديات القرن الواحد والعشرين، فهو لم ينجح في التعامل مع الديناميات الاجتماعية العالمية، مثل الديمقراطية والتعددية وحقوق الإنسان... إلخ، وهذه التناقضات وتبعاتها تحتاج إلى مزيد من البحوث.

الملاحـــق



الملحق (أ)
بعض قرارات هيئة كبار العلماء

نقدم أدناه جملة مختارة من قرارات هيئة كبار العلماء وتليها جملة مختارة أيضاً من فتاوى اللجنة الدائمة في الملحق (ب).

(١) حالة نشوز الزوجة، القرار رقم ٢٦ بتاريخ ٢١/٨/١٣٩٤هـ [الموافق ٩ أيلول/ سبتمبر ١٩٧٤]:

«. . . فبناء على ما تقرر في الدورة الرابعة لهيئة كبار العلماء من اختيار موضوع النشوز ليكون من جملة الموضوعات التي تعد فيها اللجنة الدائمة للبحوث العلمية والإفتاء بحوثاً أعدت في ذلك بحثاً، وعرض على مجلس هيئة كبار العلماء في الدورة الخامسة المنعقدة بمدينة الطائف فيما بين الخامس من شهر شعبان عام ١٣٩٤هـ [٢٤ آب/ أغسطس ١٩٧٤] والثاني والعشرين منه [١٠ أيلول/ سبتمبر ١٩٧٤].

وبعد اطلاع المجلس على ما أعد من أقوال أهل العلم وأدلتهم ومناقشتها، وبعد تداول الرأي في ذلك قرر المجلس بالإجماع ما يلي:

أن يبدأ القاضي بنصح الزوجة، وترغيبها في الانقياد لزوجها، وطاعته، وتخويفها من إثم النشوز وعقوبته، وأنها إن أصرت فلا نفقة لها عليه، ولا كسوة، ولا سكنى، ونحو ذلك من الأمور التي يرى أنها تكون دافعة الزوجة إلى العودة لزوجها، ورادعة لها من الاستمرار في نشوزها، فإن استمرت على نفرتها وعدم الاستجابة عرض عليهما الصلح، فإن لم يقبلا ذلك نصح الزوج بمفارقتها، وبين له أن عودتها إليه أمر بعيد، ولعل الخير في غيرها ونحو ذلك مما يدفع الزوج إلى مفارقتها، فإن أصر على إمساكها

وامتنع من مفارقتها، واستمر الشقاق بينهما بعث القاضي حكمين عدلين ممن يعرف حالة الزوجين من أهلهما حيث أمكن ذلك، فإن لم يتيسر فمن غير أهلهما ممن يصلح لهذا الشأن، فإن تيسر الصلح بين الزوجين على أيديهما فبها، وإلا أفهم القاضي الزوج أنه يجب عليه مخالعتها، على أن تسلمه الزوجة ما أصدقها [وهو المعروف بالمخالعة أو الخلع في القانون الاسلامي]، فإن أبى أن يطلق حكم القاضي بما رآه الحكمان من التفريق بعوض أو بغير عوض، فإن لم يتفق الحكمان، أو لم يوجدا وتعذرت العشرة بالمعروف بين الزوجين نظر القاضي في أمرهما، وفسخ النكاح حسبما يراه شرعاً بعوض أو بغير عوض.

والأصل في ذلك الكتاب والسنة والأثر والمعنى:

أما الكتاب: فقوله تعالى: ﴿**لَا خَيْرَ فِي كَثِيرٍ مِنْ نَجْوَاهُمْ إلا مَنْ أَمَرَ بِصَدَقَةٍ أَوْ مَعْرُوفٍ أَوْ إِصْلاحٍ بَيْنَ النَّاسِ**﴾ [النساء: ١١٤] ويدخل في هذا العموم الزوجان في حالة النُّشوز، والقاضي إذا تولى النظر في دعواهما.

وقوله تعالى: ﴿**وَاللاتِي تَخَافُونَ نُشُوزَهُنَّ فَعِظُوهُنَّ**﴾ [النساء: ٣٤]، والوعظ كما يكون من الزوج لزوجته الناشز يكون من القاضي؛ لما فيه من تحقيق المصلحة.

وقوله تعالى: ﴿**وَإِنِ امْرَأَةٌ خَافَتْ مِنْ بَعْلِهَا نُشُوزاً أَوْ إِعْرَاضاً فَلا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا أَنْ يُصْلِحَا بَيْنَهُمَا صُلْحاً وَالصُّلْحُ خَيْرٌ**﴾ [النساء: ١٢٨] فكما أن الإصلاح مشروع إذا كان النشوز من الزوج، فهو مشروع إذا كان من الزوجة أو منهما.

وقوله تعالى: ﴿**وَإِنْ خِفْتُمْ شِقَاقَ بَيْنِهِمَا فَابْعَثُوا حَكَماً مِنْ أَهْلِهِ وَحَكَماً مِنْ أَهْلِهَا إِنْ يُرِيدَا إِصْلاحاً يُوَفِّقِ اللَّهُ بَيْنَهُمَا**﴾ [النساء: ٣٥]، وهذه الآية عامة في مشروعية الأخذ بما يريانه من جمع أو تفريق بعوض أو بغير عوض.

وقوله تعالى: ﴿**وَلَا يَحِلُّ لَكُمْ أَنْ تَأْخُذُوا مِمَّا آتَيْتُمُوهُنَّ شَيْئاً إلا أَنْ يَخَافَا أَلا يُقِيمَا حُدُودَ اللَّهِ فَإِنْ خِفْتُمْ أَلا يُقِيمَا حُدُودَ اللَّهِ فَلا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا فِيمَا افْتَدَتْ بِهِ**﴾ [البقرة: ٢٢٩].

وأما السنة: فما روى البخاري في [الصحيح] عن عكرمة، عن ابن عباس (رضي الله عنهما) قال: جاءت امرأة ثابت بن قيس بن شماس إلى النبي (ﷺ) فقالت: يا رسول الله، ما أنقم على ثابت في دين ولا خلق، إلا أني أخاف الكفر في الإسلام، فقال رسول الله (ﷺ): أفتردين عليه حديقته؟ قالت: نعم، فردت عليه، فأمره ففارقها.

وقوله (ﷺ): «لا ضرر ولا ضرار» فهذا يدلّ بعمومه على مشروعية الخلع عند عدم الوئام بين الزوجين وخشية الضرر.

وأما الأثر: فما رواه عبد الرزاق، عن معمر، عن ابن طاوس، عن عكرمة بن خالد، عن ابن عباس قال: بعثت أنا ومعاوية حكمين، قال معمر: بلغني أن عثمان بعثهما، وقال: إن رأيتما أن تجمعا جمعتما، وإن رأيتما أن تفرقا ففرقا، ورواه النسائي أيضاً.

وما رواه الدارقطني من حديث محمد بن سيرين عن عبيدة قال: جاء رجل وامرأة إلى علي مع كل واحد منهما فئام من الناس، فأمرهم، فبعثوا حكماً من أهله وحكماً من أهلها، وقال للحكمين: هل تدريان ما عليكما؟ عليكما إن رأيتما أن تجمعا فاجمعا، وإن رأيتما أن تفرقا فرقتما، فقالت المرأة: رضيت بكتاب الله بما علي فيه ولي، وقال الزوج: أما الفرقة فلا، فقال علي: (كذبت والله لا تبرح حتى تقر بمثل الذي أقرت به).

ورواه النسائي في [السنن الكبرى] ورواه الشافعي والبيهقي، وقال ابن حجر: إسناده صحيح.

وما أخرجه الطبري في [تفسيره]، عن ابن عباس (رضي الله عنهما) في الحكمين أنه قال: (فإن اجتمع أمرهما على أن يفرقا أو يجمعا فأمرهما جائز).

وأما المعنى: فإن بقاءها ناشزاً مع طول المدة أمر غير محمود شرعاً؛ لأنه ينافي المودة والإخاء، وما أمر الله من الإمساك بمعروف أو التسريح بإحسان، مع ما يترتب على الإمساك من المضار والمفاسد والظلم والإثم، وما ينشأ عنه من القطيعة بين الأسر، وتوليد العداوة والبغضاء...».

هيئة كبار العلماء: عبد العزيز بن عبد الله بن باز (رئيساً) وعبد الله ابن حميد وعبد الله خياط وعبد الرزاق عفيفي ومحمد الحركان

وعبد المجيد حسن وعبد العزيز بن صالح وصالح بن الغصون وإبراهيم ابن محمد آل الشيخ وسليمان بن عبيد ومحمد بن جبير وعبد الله بن الغديان وراشد بن خنين...

(٢) قرار مسألة ضبط النسل رقم ٤٢ بتاريخ ١٣/٤/١٣٩٦هـ [١٢ نيسان/ أبريل ١٩٧٦]:

ففي الدورة الثامنة لمجلس هيئة كبار العلماء المنعقدة في النصف الأول من شهر ربيع الآخر عام ١٣٩٦ هـ ـ بحث المجلس موضوع (منع الحمل وتحديد النسل وتنظيمه)؛ بناء على ما تقرر في الدورة السابعة للمجلس المنعقد في النصف الأول من شهر شعبان عام ١٣٩٥ هـ [آب/ أغسطس ١٩٧٥] من إدراج موضوعها في جدول أعمال الدورة الثامنة. وقد اطلع المجلس على البحث المعد في ذلك من قبل اللجنة الدائمة للبحوث العلمية والإفتاء. وبعد تداول الرأي والمناقشة بين الأعضاء، والاستماع إلى وجهات النظر قرر المجلس ما يلي:

«نظراً إلى أن الشريعة الإسلامية ترغب في انتشار النسل وتكثيره، وتعتبر النسل نعمة كبرى ومنة عظيمة من الله بها على عباده فقد تضافرت بذلك النصوص الشرعية من كتاب الله وسنة رسوله مما أوردته اللجنة الدائمة للبحوث العلمية والإفتاء في بحثها المعد للهيئة والمقدم لها.

ونظراً إلى أن القول بتحديد النسل أو منع الحمل مصادم للفطرة الإنسانية التي فطر الله الخلق عليها، وللشريعة الإسلامية التي ارتضاها الرب ـ تعالى ـ لعباده.

ونظراً إلى أن دعاة القول بتحديد النسل أو منع الحمل فئة تهدف بدعوتها إلى الكيد للمسلمين بصفة عامة وللأمة العربية المسلمة بصفة خاصة، حتى تكون لهم القدرة على استعمار البلاد وأهلها.

وحيث إن في الأخذ بذلك ضرباً من أعمال الجاهلية، وسوء ظن بالله تعالى، إضعافاً للكيان الإسلامي المتكون من كثرة اللبنات البشرية وترابطها.

لذلك كله فإن المجلس يقرر: بأنه لا يجوز تحديد النسل مطلقاً،

ولا يجوز منع الحمل إذا كان القصد من ذلك خشية الإملاق؛ لأن الله تعالى هو الرزاق ذو القوة المتين، وما من دابة في الأرض إلا على الله رزقها.

أما إذا كان منع الحمل لضرورة محققة؛ ككون المرأة لا تلد ولادة عادية، وتضطر معها إلى إجراء عملية جراحية لإخراج الولد، أو كان تأخيره لفترة ما لمصلحة يراها الزوجان ـ فإنه لا مانع حينئذ من منع الحمل، أو تأخيره؛ عملاً بما جاء في الأحاديث الصحيحة، وما روي عن جمع من الصحابة رضوان الله عليهم من جواز العزل، وتمشياً مع ما صرح به بعض الفقهاء من جواز شرب الدواء لإلقاء النطفة قبل الأربعين، بل قد يتعين منع الحمل في حالة ثبوت الضرورة المحققة».

وقد توقف فضيلة الشيخ عبد الله بن الغديان في حكم الاستثناء.

هيئة كبار العلماء: عبد العزيز بن باز (رئيساً) وعبد الله بن حميد وعبد الله خياط وعبد الرزاق عفيفي ومحمد الحركان وعبد المحسن حسن وعبد العزيز بن صالح وصالح بن الغصون وإبراهيم بن محمد آل الشيخ وسليمان بن عبيد ومحمد بن جبير وعبد الله بن الغديان وراشد بن خنين وصالح بن اللحيدان، وعبد الله بن المنيع.

(٣) التشريح قرار ٤٧ بتاريخ ٢٠/٨/ ١٣٩٦ [١٥ آب/ أغسطس ١٩٧٦]:

«ففي الدَّورة التاسعِة لمَجلِس هيئة كِبار العُلَماء المُنعقِدة في مَدينة الطائِف في شهر شعبان عام ١٣٩٦ هـ جَرى الاطِّلاع على خِطاب مَعالي وَزير العَدل رقم ٣٢٣١/ ٢/ خ المَبْني على خِطاب وَكيل وَزارة الخارِجية رقم ٣٤/ ١/ ٢/ ١٣٤٤٦/ ٣ وتاريخ ٦/ ٨/ ١٣٩٥هـ [آب/ أغسطس ١٩٧٥] المَشفوع به صُورة مُذكِّرة السِّفارة الماليزِية بجدَّة المُتضمِّنة استِفسارها عن رَأي ومَوقِف المملكة العربية السعودية من إجراء عَمَليّة جِراحية طِبية على مَيِّت مُسلِم وذلك لأغراض مَصالِح الخِدمات الطبية.

كما جَرى استِعراض البَحْث المُقدَّم في ذلك من اللجنة الدائِمة للبُحوث العِلْمية والإفتاء، وظهر أنَّ الموضوع ينقَسِم إلى ثلاثة أقسام:

الأول: التشريح لغَرَض التحقُّق عن دَعْوى جِنائية.

الثاني: التشريح لغَرَض التحقُّق عن أمراض وَبائِية لتُتَّخَذ على ضَوئِه الاحتياطات الكَفِيلة بالوِقاية منها.

الثالث: التشريح للغَرَض العِلْمي تعلُّماً وتَعلِيماً.

وبعد تداول الرأي والمناقشة ودراسة البحث المقدم من اللجنة المشار إليه أعلاه قرر المجلس ما يلي:

بالنسبة إلى القِسمَين الأوَّل والثاني فإن المَجلِس يرى أن في إجازتهما تَحقِيقاً لمَصالِح كثيرة في مَجالات الأمن والعَدْل ووِقاية المُجتَمع من الأمراض الوَبائِية، ومَفسَدة انتِهاك كَرامة الجُثّة المُشرَّحة مَغمورة في جَنب المَصالِح الكثيرة والعامَّة المتحققة بذلك وإن المجلس لهذا يُقرِّر بالإجماع إجازة التشريح لهَذَين الغَرَضين سواء كانت الجُثّة المُشرَّحة جُثَّة مَعصوم أم لا.

وأما بالنسبة إلى القِسْم الثالث وهو التشريح للغَرَض التعْلِيمي فنَظَراً إلى أنَّ الشريعة الإسلامية قد جاءت بتَحصيل المَصالح وتكثيرها، وبدَرْء المَفاسد وتقليلها، وبارتِكاب أدنى الضَّرَرين لتَفوِيت أشدّهما وأنه إذا تعارَضت المَصالح أُخِذ بأرجَحِها، وحيث إن تشريح غير الإنسان من الحيوانات لا يُغنِي عن تشريح الإنسان... فإن المجلس يرى جواز تشريح جثة الآدمي...»

وقع على ذلك أعضاء هيئة كبار العلماء: محمد الحركان (رئيساً) وعبد المجيد حسن وصالح بن الغصون ومحمد بن جبير وعبد الله خياط وعبد العزيز بن صالح وإبراهيم بن محمد آل الشيخ وعبد الله بن الغديان وعبد الرزاق عفيفي وعبد العزيز بن عبد الله بن باز وسليمان بن عبيد وراشد ابن خنين وعبد الله بن المنيع وعبد الله بن حميد وصالح بن اللحيدان.

(٤) تحديد المهور: قرار رقم ٥٢ بتاريخ ٤/٤/١٣٩٧ [٢٥ مارس ١٩٧٧]:

«... فإن مجلس هيئة كبار العلماء قد اطلع في دورته العاشرة المعقودة في مدينة الرياض... على البحث الذي أعدته اللجنة الدائمة من هيئة كبار العلماء، في موضوع تحديد مهور النساء بناء على ما قضى به

أمر سمو نائب رئيس مجلس الوزراء من عرض هذا الموضوع على هيئة كبار العلماء لإفادة سموه بما يتقرر وجرى استعراض بعض ما رفع للجهات المسئولة عن تمادي الناس في المغالاة في المهور والتسابق في إظهار البذخ والإسراف في حفلات الزواج وبتجاوز الحد في الولائم وما يصحبها من إضاءات عظيمة خارجة عن حد الاعتدال ولهو وغناء بآلات طرب محرمة بأصوات عالية قد تستمر طول الليل حتى تعلو في بعض الأحيان على أصوات المؤذنين في صلاة الصبح وما يسبق ذلك من ولائم الخطوبة وولائم عقد القران كما استعرض بعض ما ورد في الحث على تخفيف المهور والاعتدال في النفقات والبعد عن الإسراف والتبذير فمن ذلك قول الله تعالى: ﴿**وَلا تُبَذِّرْ تَبْذِيراً. إِنَّ الْمُبَذِّرِينَ كَانُوا إِخْوَانَ الشَّيَاطِينِ وَكَانَ الشَّيْطَانُ لِرَبِّهِ كَفُوراً**﴾ [الإسراء: ٢٦ ـ ٢٧] وقول النبي (ﷺ) فيما رواه مسلم وأبو داود والنسائي عن أبي سلمة بن عبد الرحمن قال سألت عائشة (رضي الله عنها) زوج النبي (ﷺ) كم كان صداق رسول الله (ﷺ) قالت: «كان صداقه لأزواجه اثنتي عشرة أوقية ونشاً، قالت: أتدري ما النش؟ قلت: لا، قالت: نصف أوقية فذلك خمسمائة درهم».

وقال عمر (رضي الله عنه): «ما علمت رسول الله (ﷺ) نكح شيئاً من نسائه ولا أنكح شيئاً من بناته على أكثر من اثنتي عشرة أوقية». قال الترمذي حديث حسن صحيح. وقد ثبت في الصحيحين وغيرهما عن أبي هريرة (رضي الله عنه) أن النبي (ﷺ) زوج امرأة رجلاً بما معه من القرآن.

وروى الترمذي وصححه أن عمر (رضي الله عنه) قال: «لا تغلوا في صداق النساء فإنها لو كانت مكرمة في الدنيا أو تقوى عند الله كان أولاكم بها النبي (ﷺ) ما أصدق رسول الله (ﷺ) امرأة من نسائه ولا أصدقت امرأة من بناته أكثر من اثنتي عشرة أوقية...». والأحاديث والآثار في الحض على الاعتدال في النفقات والنهي عن تجاوز الحاجة كثيرة معلومة. وبناء على ذلك ولما يسببه هذا التمادي في المغالاة في المهور والمسابقة في التوسع في الولائم بتجاوز الحدود المعقولة وتعدادها قبل الزواج وبعده وما صاحب ذلك من أمور محرمة تدعو إلى تفسخ الأخلاق من غناء واختلاط الرجال بالنساء في بعض الأحيان ومباشرة الرجال لخدمة النساء في الفنادق إذا أقيمت الحفلات فيها مما يعد من أفحش المنكرات ولما يسببه الانزلاق

في هذا الميدان من عجز الكثير من الناس عن نفقات الزواج فيجرهم ذلك إلى الزواج من مجتمع لا يتفق في أخلاقه وتقاليده مع مجتمعنا فيكثر الانحراف في العقيدة والأخلاق بل قد يجرّ هذا التوسع الفاحش إلى انحراف الشباب من بنين وبنات، ولذلك كله فإن مجلس هيئة كبار العلماء يرى ضرورة معالجة هذا الوضع معالجة جادة وحازمة بما يلي:

١ ـ يرى المجلس منع الغناء الذي أحدث في حفلات الزواج بما يصحبه من آلات اللهو وما يستأجر له من مغنين ومغنيات وبآلات تكبير الصوت لأن ذلك منكر محرم يجب منعه ومعاقبة فاعله.

٢ ـ منع اختلاط الرجال بالنساء في حفلات الزواج وغيرها ومنع دخول الزوج على زوجته بين النساء السافرات ومعاقبة من يحصل عندهم ذلك من زوج وأولياء الزوجة معاقبة تزجر عن مثل هذا المنكر.

٣ ـ منع الإسراف وتجاوز الحد في ولائم الزوج وتحذير الناس من ذلك بواسطة مأذوني عقود الأنكحة وفي وسائل الإعلام وأن يرغب الناس في تخفيف المهور ويذم لهم الإسراف في ذلك على منابر المساجد وفي مجالس العلم وفي برامج التوعية التي تبث في أجهزة الإعلام.

٤ ـ يرى المجلس بالأكثرية معاقبة من أسرف في ولائم الأعراس إسرافاً بيناً وأن يحال بواسطة أهل الحسبة إلى المحاكم لتعزير من يثبت مجاوزته الحد بما يراه الحاكم الشرعي من عقوبة رادعة زاجرة تكبح جماح الناس عن هذا الميدان المخيف لأن من الناس من لا يمتنع إلا بعقوبة، وولي الأمر وفقه الله عليه أن يعالج مشاكل الأمة بما يصلحها ويقضي على أسباب انحرافها وأن يوقع على كل مخالف من العقوبة ما يكفي لكفه.

٥ ـ يرى المجلس الحث على تقليل المهور والترغيب في ذلك على منابر المساجد وفي وسائل الإعلام وذكر الأمثلة التي تكون قدوة في تسهيل الزواج إذا وجد من الناس من يرد بعض ما يدع إليه من مهر أو اقتصر على حفلة متواضعة لما في القدوة من التأثير.

٦ ـ يرى المجلس أن من أنجح الوسائل في القضاء على السرف والإسراف أن يبدأ بذلك قادة الناس من الأمراء والعلماء وغيرهم من وجهاء

الناس وأعيانهم وما لم يمتنع هؤلاء من الإسراف وإظهار البذل والتبذير فإن عامة الناس لا يمتنعون من ذلك لأنهم تبع لرؤسائهم وأعيان مجتمعهم فعلى ولاة الأمر أن يبدءوا في ذلك بأنفسهم ويأمروا به ذوي خاصتهم قبل غيرهم ويؤكدوا على ذلك اقتدائهم برسول الله صلى الله عليه وسلم وصحابته رضوان الله عليهم واحتياطاً لمجتمعهم لئلا تتفشى فيه العزوبة التي ينتج عنها انحراف الأخلاق وشيوع الفساد وولاة الأمر مسئولون أمام الله عن هذه الأمة وواجب عليهم كفهم عن السوء ومنع أسبابه عنهم وعليهم تقصي الأسباب التي تثبط الشباب عن الزواج...».

هيئة كبار العلماء: عبد الرزاق عفيفي (رئيساً) وعبد العزيز بن عبد الله ابن باز ومحمد الحركان وعبد الله بن حميد وصالح بن غصون ومحمد ابن جبير وعبد الله القعود وعبد الله الخياط وعبد العزيز بن صالح وسليمان ابن عبيد وراشد بن خنين وعبد الله بن منيع وعبد المحسن حسن وإبراهيم ابن محمد آل الشيخ وعبد الله بن الغديان وصالح بن اللحيدان.

(٥) زراعة القرنية، قرار رقم ٦٢ بتاريخ ٢٥/ ١٠/ ١٣٩٨ [٢٧ أيلول/ سبتمبر ١٩٧٨]:

«ففي الدورة الثالثة عشرة لمجلس هيئة كبار العلماء المنعقدة بمدينة الطائف... اطّلع المجلس على بحث نقل القرنية من عين إنسان إلى آخر الذي أعدته اللجنة الدائمة للبحوث العلمية والإفتاء، بناء على اقتراح سماحة الرئيس العام لإدارات البحوث العلمية والإفتاء والدعوة والإرشاد في كتابه رقم (١/ ٢/ ٤٥٧٢ د) واطلع على ما ذكره جماعة من المتخصصين في أمراض العيون وعلاجها عن نجاح هذه العملية، وأن النجاح يتراوح بين ٥٠ و٩٥ في المئة تبعاً لاختلاف الظروف والأحوال.

وبعد الدراسة والمناقشة، وتبادل وجهات النظر قرر المجلس بالأكثرية ما يلي:

أولاً: جواز نقل قرنية عين من إنسان بعد التأكد من موته وزرعها في عين إنسان مسلم مضطر إليها وغلب على الظن نجاح عملية زرعها ما لم يمنع أولياؤه، وذلك بناء على قاعدة: تحقيق أعلى المصلحتين، وارتكاب أخف الضررين، وإيثار مصلحة الحي على مصلحة الميت فإنه يرجى للحي

الإبصار بعد عدمه والانتفاع بذلك في نفسه ونفع الأمة به، ولا يفوت على الميت الذي أخذت قرنية عينه شيء، فإن عينه إلى الدمار والتحوّل إلى رفات، وليس في أخذ قرنية عينه مثلة ظاهرة، فإن عينه قد أغمضت، وطبق جفناها أعلاهما على الأسفل.

ثانياً: جواز نقل قرنية سليمة من عين قرر طبيّاً نزعها من إنسان، لتوقع خطر عليه من بقائها، وزرعها في عين مسلم آخر مضطر إليها، فإن نزعها إنما كان محافظة على صحة صاحبها أصالة، ولا ضرر يلحقه من نقلها إلى غيره وفي زرعها في عين آخر منفعة له، فكان ذلك مقتضى الشرع، وموجب الإنسانية».

وقع على ذلك من هيئة كبار العلماء: محمد الحركان (رئيساً) وعبد العزيز بن عبد الله بن باز وعبد المجيد حسن ومحمد بن جبير وعبد الرزاق عفيفي وعبد الله بن حميد وعبد الله خياط وإبراهيم بن محمد آل الشيخ وعبد الله بن الغديان وسليمان بن عبيد وعبد الله بن منيع وصالح ابن الغصون وراشد بن خنين وصالح اللحيدان وعبد العزيز بن صالح (غائب) وعبد الله القعود.

(٦) رؤية هلال شهر رمضان في المرصد قرار ١٠٨ بتاريخ ٢/ ١١/ ١٤٠٣هـ [آب/ أغسطس ١٩٨٣]:

«ففي الدورة الثانية والعشرين لمجلس هيئة كبار العلماء المنعقدة بمدينة الطائف. . . بحث المجلس موضوع إنشاء مراصد يستعان بها عند تحري رؤية الهلال بناء على الأمر السامي الموجه إلى سماحة الرئيس العام لإدارات البحوث العلمية والإفتاء والدعوة والإرشاد برقم ٤/ ص/ ١٩٥٢٤ وتاريخ ١٨/ ٨/ ١٤٠٣هـ [٣١مايو ١٩٨٣] والمحال من سماحته إلى الأمانة العامة لهيئة كبار العلماء برقم ١/ ٢٦٥٢/د وتاريخ ١/ ٩/ ١٤٠٣ هـ [١٢ حزيران/ يونيو ١٩٨٣] واطلع على قرار اللجنة المشكلة بناء على الأمر السامي رقم (٢/ ٦) وتاريخ ٢/ ١/ ١٤٠٣هـ [٢٠ تشرين الأول/ أكتوبر ١٩٨٢] والمكونة من أصحاب الفضيلة الشيخ عبد الرزاق عفيفي عضو هيئة كبار العلماء وأعضاء الهيئة الدائمة بمجلس القضاء الأعلى والشيخ محمد ابن عبد الرحيم الخالد ومندوب جامعة الملك سعود والدكتور فضل أحمد

نور محمد والتي درست موضوع الاستعانة بالمراصد على تحري رؤية الهلال وأصدرت في ذلك قرارها المؤرخ في ١٦/ ٥/ ١٤٠٣هـ [١ آذار/ مارس ١٩٨٣] المتضمن أنه اتفق رأي الجميع على النقاط الست التالية:

١ ـ إنشاء المراصد كعامل مساعد على تحري رؤية الهلال لا مانع منه شرعاً.

٢ ـ إذا رئي الهلال بالعين المجردة، فالعمل بهذه الرؤية، وإن لم ير بالمرصد.

٣ ـ إذا رئي الهلال بالمرصد رؤية حقيقية بواسطة المنظار تعين العمل بهذه الرؤية، ولو لم ير بالعين المجردة؛ وذلك لقول الله تعالى: ﴿**فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ**﴾ [البقرة: ١٨٥] ولعموم قول رسول الله (ﷺ): «لا تصوموا حتى تروه، ولا تفطروا حتى تروه، فإن غم عليكم فأكملوا عدة شعبان ثلاثين يوماً»، ولقوله (ﷺ): «صوموا لرؤيته، وأفطروا لرؤيته، فإن غم عليكم...» الحديث يصدق أنه رئي الهلال، سواء كانت الرؤية بالعين المجردة أم بها عن طريق المنظار، ولأن المثبت مقدم على النافي.

٤ ـ يطلب من المراصد من قبل الجهة المختصة عن إثبات الهلال تحري رؤية الهلال في ليلة مظنته، بغض النظر عن احتمال وجود الهلال بالحساب من عدمه.

٥ ـ يحسن إنشاء مراصد متكاملة الأجهزة للاستفادة منها في جهات المملكة الأربع، تعين مواقعها وتكاليفها بواسطة المختصين في هذا المجال.

٦ ـ تعميم مراصد متنقلة؛ لتحري رؤية الهلال في الأماكن التي تكون مظنة رؤية الهلال، مع الاستعانة بالأشخاص المشهورين بحدة البصر، وخاصة الذين سبق لهم رؤية الهلال...

وبعد أن قام المجلس بدراسة الموضوع ومناقشته ورجع إلى قراره رقم (٢) الذي أصدره في دورته الثانية المنعقدة في شهر شعبان من عام ١٣٩٤هـ [تشرين الأول/أكتوبر ١٩٧٤] في موضوع الأهلّة قرر بالإجماع: الموافقة على النقاط الست التي توصلت إليها اللجنة المذكورة أعلاه،

بشرط أن تكون الرؤية بالمرصد أو غيره ممن تثبت عدالته شرعاً لدى القضاء كالمتبع، وأن لا يعتمد على الحساب في إثبات دخول الشهر أو خروجه...».

هيئة كبار العلماء: عبد العزيز بن صالح (رئيساً) وعبد الله خياط وعبد الرزاق عفيفي وإبراهيم بن محمد آل الشيخ وعبد المجيد حسن وعبد العزيز بن عبد الله بن باز وراشد بن خنين وصالح بن الغصون وسليمان بن عبيد وعبد الله بن الغديان وصالح بن اللحيدان وعبد الله ابن منيع ومحمد بن جبير وعبد الله القعود.

(٧) تهريب وبيع المخدرات القرار رقم ١٣٨ بتاريخ ٢٠/٦/١٤٠٧ [٢ شباط/ فبراير ١٩٨٧]:

«... فإن مجلس هيئة كبار العلماء في دورته التاسعة والعشرين المنعقدة في مدينة الرياض... قد اطّلع على برقية خادم الحرمين الشريفين الملك فهد بن عبد العزيز ـ حفظه الله ـ ذات الرقم س/ ٨٠٣٣ وتأريخ ١١/ ٦/ ١٤٠٧هـ [١١ شباط/ فبراير ١٩٨٧]. والتي جاء فيها: (نظراً لما للمخدرات من آثار سيئة، وحيث لاحظنا كثرة انتشارها في الآونة الأخيرة ولأن المصلحة العامة تقتضي إيجاد عقوبة رادعة لمن يقوم بنشرها وإشاعتها، سواء عن طريق التهريب أو الترويج... نرغب إليكم عرض الموضوع على مجلس هيئة كبار العلماء بصفة عاجلة، وموافاتنا بما يتقرر).

وقد درس المجلس الموضوع، وناقشه من جميع جوانبه في أكثر من جلسة، وبعد المناقشة والتداول في الرأي واستعراض نتائج انتشار هذا الوباء الخبيث القتال تهريباً واتجاراً وترويجاً واستعمالاً المتمثلة في الآثار السيئة على نفوس متعاطيها وحملها إياهم على ارتكاب جرائم الفتك وحوادث السيارات والجري وراء أوهام تؤدي إلى ذلك وما تسببه من إيجاد طبقة من المجرمين شأنهم العدوان وطبيعتهم الشراسة وانتهاك الحرمات وتجاوز الأنظمة وإشاعة الفوضى لما تؤدي إليه بمتعاطيها من حالة من المرح والتهيج واعتقاد أنه قادر على كل شيء فضلاً عن اتجاهه إلى اختراع أفكار وهمية تحمله على ارتكاب الجريمة. كما أن لها آثاراً ضارة بالصحة

العامة، وقد تؤدي إلى الخلل في العقل والجنون نسأل الله العافية والسلامة لهذا كله. فإن المجلس يقرر بالإجماع ما يأتي:

أولاً: بالنسبة إلى المهرب للمخدرات فإن عقوبته القتل لما يسببه تهريب المخدرات وإدخالها البلاد من فساد عظيم لا يقتصر على المهرب نفسه وأضرار جسيمة وأخطار بليغة على الأمة بمجموعها، ويلحق بالمهرب الشخص الذي يستورد أو يتلقى المخدرات من الخارج فيمون بها المروجين.

ثانياً: أما بالنسبة إلى مروج المخدرات فإن ما أصدره بشأنه في قراره رقم (٨٥) وتأريخ ١١/١١/١٤٠١هـ [١٠ أيلول/سبتمبر ١٩٨١] كافٍ في الموضوع ونصه كما يلي: (الثاني: من يروجها سواء كان ذلك بطريق التصنيع أو الاستيراد بيعاً وشراء أو إهداء ونحو ذلك من ضروب إشاعتها ونشرها، فإن كان ذلك للمرة الأولى فيعزر تعزيراً بليغاً بالحبس أو الجلد أو الغرامة المالية أو بها جميعاً حسبما يقتضيه النظر القضائي وإن تكرر منه ذلك فيعزر بما يقطع شره عن المجتمع ولو كان ذلك بالقتل لأنه بفعله هذا يعتبر من المفسدين في الأرض وممن تأصل الإجرام في نفوسهم، وقد قرّر المحققون من أهل العلم أن القتل ضرب من التعزير قال شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله تعالى: (ومن لم يندفع فساده في الأرض إلا بالقتل قتل مثل قتل المفرق لجماعة المسلمين الداعي للبدع في الدين) إلى أن قال: وأمر النبي صلى الله عليه وسلم بقتل رجل تعمد الكذب عليه... وسأله ابن الديلمي عن من لم ينته عن شرب الخمر فقال: من لم ينته عنها فاقتلوه. وفي موضع آخر قال رحمه الله في تعليل القتل تعزيراً ما نصه: (وهذا لأن المفسد كالصائل وإذا لم يندفع الصائل إلا بالقتل قتل) اهـ.

ثالثاً: يرى المجلس أنه لا بد قبل إيقاع أي من تلك العقوبات المشار إليها في فقرتي (أولاً، وثانياً) من هذا القرار من استكمال الإجراءات الثبوتية اللازمة من جهة المحاكم الشرعية وهيئات التمييز ومجلس القضاء الأعلى براءة للذمة واحتياطاً للأنفس.

رابعاً: لا بد من إعلان هذه العقوبات عن طريق وسائل الإعلام قبل تنفيذها إعذاراً وإنذاراً...».

هيئة كبار العلماء:

إبراهيم بن محمد آل الشيخ (رئيساً) وعبد العزيز بن صالح وعبد العزيز ابن عبد الله بن باز وسليمان بن عبيد وصالح بن الغصون وراشد بن خنين وصالح اللحيدان وعبد الرزاق عفيفي ومحمد بن جبير وعبد الله خياط وعبد المجيد حسن وعبد الله بن المنيع وعبد الله بن الغديان.

(٨) الإرهاب، قرار رقم ١٤٨ المؤرخ ١٢/ ١/ ١٤٠٩هـ [٢٥ أغسطس ١٩٨٨م]:

«فإن مجلس هيئة كبار العلماء في دورته الثانية والثلاثين، والمنعقدة في مدينة الطائف ابتداء من ٨/ ١/ ١٤٠٩ إلى ١٢/ ١/ ١٤٠٩هـ بناء على ما ثبت لديه من وقوع عدة حوادث تخريب ذهب ضحيتها الكثير من الناس الأبرياء، وتلف بسببها كثير من الأموال والممتلكات والمنشآت العامة في كثير من البلاد الإسلامية وغيرها، قام بها بعض ضعاف الإيمان أو فاقديه من ذوي النفوس المريضة والحاقدة، ومن ذلك: نسف المساكن، وإشعال الحرائق في الممتلكات العامة والخاصة، ونسف الجسور والأنفاق، وتفجير الطائرات أو خطفها. وحيث لوحظ كثرة وقوع مثل هذه الجرائم في عدد من البلدان القريبة والبعيدة، وبما أن المملكة العربية السعودية كغيرها من البلدان عرضة لوقوع مثل هذه الأعمال التخريبية؛ فقد رأى مجلس هيئة كبار العلماء ضرورة النظر في تقرير عقوبة رادعة لمن يرتكب عملاً تخريبياً، سواء كان موجهاً ضد المنشآت العامة والمصالح الحكومية، أو موجّهاً لغيرها بقصد الإفساد والإخلال بالأمن. وقد اطلع المجلس على ما ذكره أهل العلم من أن الأحكام الشرعية تدور من حيث الجملة على وجوب حماية الضروريات الخمس والعناية بأسباب بقائها مصونة سالمة، وهي: الدين، والنفس، والعرض، والعقل، والمال. وقد تصوّر المجلس الأخطار العظيمة التي تنشأ عن جرائم الاعتداء على حرمات المسلمين في نفوسهم وأعراضهم وأموالهم، وما تسببه الأعمال التخريبية من الإخلال بالأمن العام في البلاد، ونشوء حالة من الفوضى والاضطراب، وإخافة المسلمين على أنفسهم وممتلكاتهم، والله سبحانه وتعالى قد حفظ للناس أديانهم وأبدانهم وأرواحهم وأعراضهم وعقولهم وأموالهم بما شرعه من الحدود والعقوبات

التي تحقق الأمن العام والخاص، ومما يوضح ذلك قوله سبحانه وتعالى: ﴿مِنْ أَجْلِ ذَلِكَ كَتَبْنَا عَلَى بَنِي إِسْرَائِيلَ أَنَّهُ مَنْ قَتَلَ نَفْساً بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي الأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعاً﴾ [المائدة: ٣٢].

وقوله سبحانه:

﴿إِنَّمَا جَزَاءُ الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَسْعَوْنَ فِي الأَرْضِ فَسَاداً أَنْ يُقَتَّلُوا أَوْ يُصَلَّبُوا أَوْ تُقَطَّعَ أَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُمْ مِنْ خِلافٍ أَوْ يُنْفَوْا مِنَ الأَرْضِ ذَلِكَ لَهُمْ خِزْيٌ فِي الدُّنْيَا وَلَهُمْ فِي الآخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾ [المائدة: ٣٣].

وتطبيق ذلك كفيل بإشاعة الأمن والاطمئنان وردع من تسول له نفسه الإجرام والاعتداء على المسلمين في أنفسهم وممتلكاتهم، وقد ذهب جمهور العلماء إلى أن حكم المحاربة في الأمصار وغيرها على السواء لقوله سبحانه:

﴿وَيَسْعَوْنَ فِي الأَرْضِ فَسَاداً﴾ [المائدة: ٣٣ و٦٤].

ذكر ذلك ابن كثير رحمه الله في تفسيره، وقال أيضاً: المحاربة هي المخالفة والمضادة، وهي صادقة على الكفر وعلى قطع الطريق وإخافة السبيل، وكذا الإفساد في الأرض يطلق على أنواع من الشر/ اهـ. والله تعالى يقول: ﴿وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يُعْجِبُكَ قَوْلُهُ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَيُشْهِدُ اللَّهَ عَلَى مَا فِي قَلْبِهِ وَهُوَ أَلَدُّ الْخِصَامِ. وَإِذَا تَوَلَّى سَعَى فِي الأَرْضِ لِيُفْسِدَ فِيهَا وَيُهْلِكَ الْحَرْثَ وَالنَّسْلَ وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ الْفَسَادَ﴾ [البقرة: ٢٠٤ ـ ٢٠٥].

وقال تعالى: ﴿وَلَا تُفْسِدُوا فِي الأَرْضِ بَعْدَ إِصْلَاحِهَا﴾ [الأعراف: ٥٦].

قال ابن كثير رحمه الله تعالى: ينهى تعالى عن الإفساد في الأرض وما أضره بعد الإصلاح، فإنه إذا كانت الأمور ماشية على السداد ثم وقع الإفساد بعد ذلك كان أضرّ ما يكون على العباد؛ فنهى تعالى عن ذلك اهـ.

وقال القرطبي: نهى سبحانه وتعالى عن كل فساد قل أو كثر بعد صلاح قل أو كثر، فهو على العموم على الصحيح من الأقوال اهـ. وبناء على ما تقدم، ولأن ما سبق أيضاً حد يفوق أعمال المحاربين الذين لهم أهداف خاصة يطلبون حصولهم عليها من مال أو عرض، وهؤلاء هدفهم

زعزعة الأمن وتقويض بناء الأمة واجتثاث عقيدتها، وتحويلها عن المنهج الرباني؛ فإن المجلس يقرر بالإجماع ما يلي:

أولاً: من ثبت شرعاً أنه قام بعمل من أعمال التخريب والإفساد في الأرض التي تزعزع الأمن بالاعتداء على الأنفس والممتلكات الخاصة أو العامة: كنسف المساكن أو المساجد أو المدارس أو المستشفيات والمصانع والجسور ومخازن الأسلحة والمياه والموارد العامة لبيت المال كأنابيب البترول، ونسف الطائرات أو خطفها ونحو ذلك؛ فإن عقوبته القتل لدلالة الآيات المتقدمة على أن مثل هذا الإفساد في الأرض يقتضي إهدار دم المفسد؛ ولأن خطر هؤلاء الذين يقومون بالأعمال التخريبية وضررهم أشد من خطر وضرر الذي يقطع الطريق فيعتدي على شخص فيقتله أو يأخذ ماله، وقد حكم الله عليه بما ذكر في آية الحرابة.

ثانياً: أنه لا بد قبل إيقاع العقوبة المشار إليها في الفقرة السابقة من استكمال الإجراءات الثبوتية اللازمة من جهة المحاكم الشرعية وهيئات التمييز ومجلس القضاء الأعلى براءة للذمة واحتياطاً للأنفس، وإشعاراً بما عليه هذه البلاد من التقيد بكافة الإجراءات اللازمة شرعاً لثبوت الجرائم وتقرير عقابها.

ثالثاً: يرى المجلس إعلان هذه العقوبة عن طريق وسائل الإعلام...».

أعضاء هيئة كبار العلماء: عبد العزيز بن صالح (رئيساً) وعبد الله خياط وعبد الرزاق عفيفي وعبد العزيز بن عبد الله بن باز وسليمان بن عبيد ومحمد بن جبير وإبراهيم محمد بن جبير وإبراهيم بن محمد آل الشيخ وصالح بن الغصون وعبد المجيد بن حسن وراشد بن خنين وعبد الله ابن المنيع وصالح اللحيدان وعبد الله بن الغديان وحسن بن جعفر العتمي وعبد الله البسام ومحمد بن صالح العثيمين وعبد العزيز بن عبد الله آل الشيخ وصالح الفوزان.

الملحق (ب)
فتاوى اللجنة الدائمة

(١) الطرق والحركات الصوفية الإسلامية

الفتوى الرقم ٦٢٥٠ (السؤال ٩) الصلاة في مسجد صوفي:

س: يوجد في الحي الذي أسكن فيه مسجد وزاوية تابعة لطريقة صوفية، هل تجوز الصلاة في هذه الزاوية؟

ج: . . . لا تصلّ مع هؤلاء الصوفية في زاويتهم، واحذر صحبتهم والاختلاط بهم لئلا يصيبك ما أصابهم، وتحرَّ الصلاة في مسجد جماعة يتحرَّون السنة ويحرصون عليها. . .

وقع عليه أعضاء اللجنة الدائمة للبحوث والإفتاء: عبد العزيز بن عبد الله ابن باز (رئيساً) وعبد الرزاق عفيفي (نائباً للرئيس) وعبد الله بن الغديان (عضواً) وعبد الله بن القعود (عضواً).

الفتوى الرقم ١٦١٥ (سؤال ٣) حول الأحمدية:

س٣: ما حكم الدين الجديد وأتباعه؛ يعني ديناً يقال له: الأحمدية، يحذروا دواعيه الناس بالاحتفاظ سواء بشيء من آيات قرآنية أو من أسماء الله ويحرمون الصلاة على النبي (ﷺ)، وأين منشأ هذا الدين ومتى، وما الحكم فيمن يرغبون عنه؟

ج٣: لقد صدر الحكم من حكومة الباكستان على هذه الفرقة بأنها خارجة عن الإسلام، وكذلك صدر من رابطة العالم الإسلامي بمكة المكرمة الحكم عليها بذلك، ومن مؤتمر المنظمات الإسلامية المنعقد في

الرابطة في عام ١٣٩٤هـ، وقد نشر رسالة توضح مبدأ هذه الطائفة وكيف نشأت ومتى إلى غير ذلك مما يوضح حقيقتها.

والخلاصة: أنها طائفة تدعي أن مرزا غلام أحمد الهندي نبي يوحى إليه وأنه لا يصح إسلام أحد حتى يؤمن به، وهو من مواليد القرن الثالث عشر، وقد أخبر الله سبحانه في كتابه الكريم أن نبينا محمد (ﷺ) هو خاتم النبيين، وأجمع علماء المسلمين على ذلك، فمن ادعى أنه يوجد بعده نبي يوحى إليه من الله عز وجل فهو كافر لكونه مكذباً لكتاب الله عز وجل، ومكذباً للأحاديث الصحيحة عن رسول الله (ﷺ) الدالة على أنه خاتم النبيين، ومخالفاً لإجماع الأمة...

اللجنة الدائمة للبحوث والإفتاء: عبد العزيز بن عبد الله بن باز (رئيساً) وعبد الرزاق عفيفي (نائباً للرئيس) وعبد الله بن الغديان (عضواً) وعبد الله بن القعود (عضواً).

(٢) الاحتفالات والأعياد

الفتوى الرقم ٣٢٥٧ (سؤال ١) المولد النبوي:

س١: ما حكم الاحتفال بمولد النبي (ﷺ) في شهر ربيع الأول تعظيماً له (ﷺ)؟

ج١: تعظيم النبي واحترامه إنما هو: بالإيمان بكل ما جاء به من عند الله، واتباع شريعته عقيدة وقولاً وعملاً وخلقاً، وترك الابتداع في الدين، ومن الابتداع في الدين الاحتفال بمولد النبي (ﷺ) ...

اللجنة الدائمة للبحوث العلمية والإفتاء: عبد العزيز بن باز (رئيساً)، عبد العزيز عفيفي (نائباً للرئيس) وعبد الله بن الغديان (عضواً) وعبد الله بن القعود (عضواً).

الفتوى الرقم ٧٩١٢ (سؤال ٥) الاحتفال بيوم الأم:

س: في أي يوم بالضبط يحتفل المسلمون بعيد الأم، وهل حقيقة أنه يوم ازدادت فاطمة الزهراء؟

ج: لا يجوز الاحتفال بما يسمى عيد الأم ولا نحوه من الأعياد

المبتدعة، لقول النبي (ﷺ) : «من عمل عملا ليس عليه أمرنا فهو رد» وليس الاحتفال بعيد الأم من عمله (ﷺ) ولا من عمل أصحابه (رضي الله عنهم) ولا من عمل سلف الأمة وإنما هو بدعة وتشبه بالكفار. . .

اللجنة الدائمة للبحوث العلمية والإفتاء: عبد العزيز بن باز (رئيساً) وعبد الرزاق عفيفي (نائباً للرئيس) وعبد الله بن الغديان (عضواً) وعبد الله بن القعود (عضواً).

الفتوى الرقم ١١١٠٤ الاحتفال بمناسبة بلوغ السنّ القانوني:

س: عندنا هنا في جنوب أفريقيا إذا كان الشاب أو الشابة قد بلغ من العمر ٢١ (واحداً وعشرين) سنة، الناس يحتفلون ويقرؤون القرآن الكريم ويطبخون أنواعاً من الأطعمة ويجتمعون ويعطون البالغ من العمر ٢١ سنة مفتاحاً، فهل تجوز هذه الأشياء في الإسلام، وما حكم هذه الأفعال في الإسلام؟

ج: إن ما ذكرته من الاحتفال وقراءة القرآن إذا بلغ الشاب أو الشابة واحداً وعشرين عاماً لا أصل له في الشريعة، بل هو بدعة وتشبّه بمن لديكم من النصارى، فقد ثبت من حديث عائشة (رضي الله عنها)، أن النبي (ﷺ) قال: «من عمل عملاً ليس عليه أمرنا فهو رد» رواه مسلم، وأحمد في [المسند]، وروى أبو داود، عن ابن عمر (رضي الله عنهما)، أن النبي (ﷺ) قال: «من تشبّه بقوم فهو منهم». . .

اللجنة الدائمة للبحوث العلمية والإفتاء: عبد العزيز بن باز (رئيساً) وعبد الرزاق عفيفي (نائباً للرئيس) وعبد الله بن الغديان (عضواً).

الفتوى الرقم ١٦٧٤ (سؤال ٣) الوقوف تكريماً للشهداء:

س: هل يجوز وقوف دقيقة مثلاً مع الصمت تحية للشهداء حيث إنه عندما تبدأ حفلة معينة يقف الناس دقيقة مع الصمت حداداً أو تشريفاً لأرواح الشهداء؟

ج: ما يفعله بعض الناس من الوقوف زمناً مع الصمت تحية للشهداء أو الوجهاء أو تشريفاً وتكريماً لأرواحهم وحداداً عليهم ـ من المنكرات والبدع المحدثة التي لم تكن في عهد النبي (ﷺ) ولا في عهد أصحابه ولا

السلف الصالح ولا تتفق مع آداب التوحيد لإخلاص التعظيم له، بل اتبع فيها بعض جهلة المسلمين بدينهم من ابتدعها من الكفار وغلوهم في عاداتهم القبيحة وغلوهم في رؤسائهم ووجهائهم أحياء وأمواتاً، وقد نهى النبي (ﷺ) عن التشبه بهم...

والذي عرف في الإسلام من حقوق أهله الدعاء لأموات المسلمين والصدقة عنهم وذكر محاسنهم والكف عن مساويهم... إلى كثير من الآداب التي بيّنها الإسلام وحثّ المسلم على مراعاتها مع إخوانه أحياء وأمواتاً، وليس منها الوقوف حداداً مع الصمت تحية للشهداء أو الوجهاء بل هذا مما تأباه أصول الإسلام...

اللجنة الدائمة للبحوث العلمية والإفتاء: عبد العزيز بن باز (رئيساً) وعبد الرزاق عفيفي (نائباً للرئيس) وعبد الله بن الغديان (عضواً) وعبد الله ابن القعود (عضواً).

الفتوى الرقم ٦١٦٦ حول وضع الزهور على قبر الجندي المجهول:

س: وضع باقة من الزهور على قبر الجندي المجهول هل ينطبق على ذلك ما ينطبق على عمل الذين عظموا أولياءهم وصالحيهم حتى عُبدوا؟

ج: هذا العمل بدعة وغلو في الأموات، وهو شبيه بعمل أولئك في صالحيهم، من جهة التعظيم واتخاذ شعار لهم، ويخشى منه أن يكون ذريعةً على مر الأيام إلى بناء القباب عليهم، والتبرك بهم، واتخاذهم أولياء من دون الله، فيجب منع ذلك؛ سدّاً لذريعة الشرك...

اللجنة الدائمة للبحوث العلمية والإفتاء: عبد العزيز بن باز (رئيساً) وعبد الرزاق عفيفي (نائباً للرئيس) وعبد الله بن الغديان (عضواً) وعبد الله بن القعود (عضواً).

(٣) المبتدعات أو المخترعات العلمية الحديثة والتكنولوجية:

الفتوى الرقم ٢٠٣٦ خلق التصوير:

س: ما حكم التصوير في الإسلام؟

ج: الأصل في تصوير كل ما فيه روح من الإنسان وسائر الحيوانات

أنه حرام، سواء كانت الصورة مجسمة أم رسوماً على ورق أو قماش أو جدران ونحوها، أم كانت صوراً شمسية؛ لما ثبت في الأحاديث الصحيحة من النهي عن ذلك، وتوعد فاعله بالعذاب الأليم، ولأنها عهد في جنسها أنه ذريعة إلى الشرك بالله بالمثول أمامها والخضوع لها والتقرب إليها، وإعظامها إعظاماً لا يليق إلا بالله تعالى، ولما فيها من مضاهاة خلق الله، ولما في بعضها من الفتن كصور الممثلات والنساء العاريات ومن يسمين بملكات الجمال وأشباه ذلك.

ومن الأحاديث التي وردت في تحريمها ودلت على أنها من الكبائر حديث ابن عمر (رضي الله عنهما)، أن رسول الله (صلى الله عليه وسلم) قال: «إن الذين يصنعون هذه الصور يعذبون يوم القيامة ويقال لهم: أحيوا ما خلقتم». رواه البخاري ومسلم. وحديث عبد الله بن مسعود (رضي الله عنه) قال: سمعت رسول الله (صلى الله عليه وسلم) يقول: «إن أشد الناس عذاباً يوم القيامة المصورون». رواه البخاري ومسلم. وحديث أبي هريرة (رضي الله عنه)... قال: سمعت رسول الله (صلى الله عليه وسلم) يقول: قال الله تعالى: «ومن أظلم ممن ذهب يخلق كخلقي، فليخلقوا ذرة أو ليخلقوا حبة أو ليخلقوا شعيرة». رواه البخاري ومسلم.

وحديث عائشة رضي الله عنها قالت: قدم رسول الله (صلى الله عليه وسلم) من سفر وقد سترت سهوة لي بقرام فيه تماثيل، فلما رآه رسول الله (صلى الله عليه وسلم) تلون وجهه وقال: «يا عائشة أشد الناس عذاباً عند الله يوم القيامة الذين يضاهون بخلق الله». فقطعناه فجعلنا منه وسادة أو وسادتين. رواه البخاري ومسلم (القرام: الستر، والسهوة: الطاق النافذة في الحائط).

وحديث ابن عباس (رضي الله عنهما) قال: سمعت رسول الله (صلى الله عليه وسلم) وسلم يقول: «من صوّر صورة في الدنيا كُلِّفَ أن ينفخ فيها الروح يوم القيامة، وليس بنافخ». رواه البخاري ومسلم...

فدل عموم هذه الأحاديث على تحريم تصوير كل ما فيه روح مطلقاً، أما ما لا روح فيه من الشجر والبحار والجبال ونحوها فيجوز تصويرها، كما ذكره ابن عباس (رضي الله عنهما)، ولم يعرف عن الصحابة من أنكره عليه، ولما فهم من قوله في أحاديث الوعيد: «أحيوا ما خلقتم»، وقوله فيها: «كلف أن ينفخ فيها الروح وليس بنافخ»...

اللجنة الدائمة للبحوث العلمية والإفتاء: عبد العزيز بن باز (رئيساً) وعبد الرزاق عفيفي (نائباً للرئيس) وعبد الله بن الغديان (عضواً) وعبد الله ابن القعود (عضواً).

الفتوى الرقم ٣٣٠٣ (سؤال ٥):

س٥: ما حكم التلفزيون والمذياع، وما حكم الصلاة وراء من يستمع لهما؟

ج٥: يختلف الحكم في استماع التلفزيون والمذياع والنظر إلى التلفزيون باختلاف ما يذاع فيهما من خير أو شر، وما يظهر في التلفزيون من الصور المحرمة وغير المحرمة. والحكم في المذياع كالحكم في التلفزيون، وإن كان أخف منه لعدم وجود صور فيه، وأما حكم الصلاة وراء من يستعمل ذلك فيختلف باختلاف حكم الاستماع... حلاًّ وحرمة، مع صحة الصلاة في الحالتين...

اللجنة الدائمة للبحوث العلمية والإفتاء: عبد العزيز بن باز (رئيساً) وعبد الرزاق عفيفي (نائباً للرئيس) وعبد الله بن الغديان (عضواً) وعبد الله ابن القعود (عضواً).

الفتوى الرقم ٤٨٢٧ إصلاح أجهزة الراديو والمسجلات والتلفزيونات:

س: هل العمل في مجال تصليح الراديو والمسجلات والتليفزيون حلال أم حرام، وهل القائم بالتصليح مسئول أمام الله سبحانه وتعالى عن البرامج التي تقدم في هذه الأجهزة؟ مع العلم أن كثيراً من هذه البرامج يحرم مشاهدتها، ولكن بعضها حسنة جدّاً.

ج: بعض ما يذاع عن طريق هذه الأجهزة حرام، وبعضه حلال، وكذا ما يشاهد في بعضها، ولكن استعمالها في الحرام هو الغالب كما هو الواقع المشاهد.

وعلى هذا ينبغي للمسلم أن يجتنب العمل في تصليحها وصنعها؛ لغلبة ما فيها من الشر على الخير...

اللجنة الدائمة للبحوث العلمية والإفتاء: عبد العزيز بن باز (رئيساً)،

عبد الرزاق عفيفي (نائباً للرئيس)، عبد الله بن الغديان (عضواً)، وعبد الله ابن القعود (عضواً).

الفتوى الرقم ٨٩٢٣ مسجلات الفيديو:

س: نفيد سماحتكم أننا في مدرسة تحفيظ القرآن الكريم بحريملاء، لدينا قاعة محاضرات صغيرة لا تتسع لجميع الضيوف فضلاً عن الطلاب، ونحن نقيم بعض المحاضرات والندوات العلمية والحفلات، ونرغب في نقلها إلى مكان آخر بواسطة جهاز الفيديو تيب، نأمل من سماحتكم الإفادة عما يلي:

١ ـ هل يجوز نقل هذه المحاضرات والندوات بواسطة جهاز الفيديو تيب؟ علماً بأنه نقل بدون تسجيل على الأشرطة الخاصة به.

٢ ـ هل يجوز تسجيل المحاضرات والندوات في أشرطة الفيديو تيب؛ بغرض عرضها مرة أخرى، للاستفادة منها؟

ج: أولاً: إذا كانت المحاضرات والندوات العلمية نفسها ليس فيها ما يخالف أحكام الإسلام جاز نقلها بجهاز الفيديو تيب، تعميماً للفائدة ونشراً للعلم.

ثانياً: يجوز تسجيل المحاضرات والندوات في أشرطة الفيديو تيب؛ لعرضها مرة أخرى، زيادة في الاستفادة منها كلما دعت الحاجة إلى ذلك... وذلك أن هذا الجهاز لا حكم له في نفسه، بل هو صالح للاستعمال في الخير والشر؛ فإذا استعمل في الخير فهو خير، وإن استعمل في الشر فهو شر...

اللجنة الدائمة للبحوث العلمية والإفتاء: عبد العزيز بن باز (رئيساً) وعبد الرزاق عفيفي (نائباً للرئيس).

الفتوى الرقم ٩٥٤٤ (سؤال ٤) كروية الأرض:

س٤: هل الأرض كروية أو مسطحة؟

ج ٤: الأرض كروية الكل مسطحة الجزء...

اللجنة الدائمة للبحوث العلمية والإفتاء: عبد العزيز بن باز (رئيساً) وعبد الرزاق عفيفي (نائباً للرئيس) وعبد الله بن الغديان (عضواً).

الفتوى الرقم ١٦١٥ (سؤال ١٢) الهبوط على سطح القمر:

س ١٢: ماذا رأيتم في الذين يزعمون أنهم وصلوا بالحيلة إلى القمر المنير الذي هو عندنا آية من آيات الله؟

ج ١٢: العلم بهذا لا يترتب عليه أثر عملي، ونحن لا نقطع بأنهم وصلوا إليه حقيقة، ولا نكذبهم فيما ادعوه من ذلك، والكف عن الكلام فيه أولى من الدخول فيه، وعلى المكلف أن يشتغل فيما يحتاج إليه من العلم عقيدة وشريعة. . .

اللجنة الدائمة للبحوث العلمية والإفتاء: عبد العزيز بن باز (رئيساً) وعبد العزيز عفيفي (نائباً للرئيس) وعبد الله بن الغديان (عضواً) وعبد الله بن القعود (عضواً).

(٤) الأمور المالية:

الفتوى الرقم ١٨٥٢١: بطاقات الائتمان:

س: نرجو من فضيلتكم إفادتنا عن استخدام بطاقة الشبكة السعودية في شراء بعض الاحتياجات من المحلات التجارية والتي تكون بالطريقة التالية: عندما يتحدد مبلغ الشراء مثلاً (١٥٠ ريالاً) يقدم البطاقة للبائع ويمررها بالجهاز الموجود لديه، وتخصم القيمة الشرائية في الحال وذلك بتحويل المبلغ المشترى به من حساب المشتري إلى حساب البائع في نفس الوقت، أي: قبل مغادرة المشتري المتجر.

ج: إذا كان الأمر كما ذكر فإنه لا مانع من استخدام البطاقة المذكورة؛ إذا كان المشتري لديه رصيد يغطي المبلغ المطلوب. . .

اللجنة الدائمة للبحوث العلمية والإفتاء: عبد العزيز بن باز (رئيساً) وعبد العزيز بن عبد الله آل الشيخ (نائباً للرئيس) وصالح الفوزان (عضواً) وبكر أبو زيد (عضواً).

الفتوى الرقم ١٨٤٥٣ حقوق الملكية الفكرية في المنتجات الحاسوبية:

س: أعمل في مجال الحاسب الآلي، ومنذ أن بدأت العمل في هذا المجال أقوم بنسخ البرامج للعمل عليها، ويتم ذلك دون أن أشتري النسخ

الأصلية لهذه البرامج، علماً بأنه توجد على هذه البرامج عبارات تحذيرية من النسخ، مؤداها: أن حقوق النسخ محفوظة، تشبه عبارة (حقوق الطبع محفوظة) الموجودة على بعض الكتب، وقد يكون صاحب البرنامج مسلماً أو كافراً. وسؤالي هو: هل يجوز النسخ بهذه الطريقة أم لا؟

ج: لا يجوز نسخ البرامج التي يمنع أصحابها نسخها إلا بإذنهم؛ لقوله (ﷺ): «المسلمون على شروطهم»، ولقوله (ﷺ): «لا يحل مال امرئ مسلم إلا بطيبة من نفسه»، وقوله (ﷺ): «من سبق إلى مباح فهو أحق به» سواء كان صاحب هذه البرامج مسلماً أو كافراً غير حربي؛ لأن حق الكافر غير الحربي محترم كحق المسلم. . .

اللجنة الدائمة للبحوث العلمية والإفتاء: عبد العزيز بن باز (رئيساً) وعبد العزيز بن عبد الله آل الشيخ (نائباً للرئيس) وبكر أبو زيد (عضواً) وصالح الفوزان (عضواً).

الفتوى الرقم ٦٣٦٤ (سؤال ١٠) بيع شرائط الموسيقى:

س: هل يجوز بيع أشرطة الغناء كأشرطة أم كلثوم وفريد الأطرش وما شابههما؟

ج: بيع هذه الأشرطة حرام؛ لأن ما فيها من الغناء حرام وسماعه حرام، وقد صح عن النبي (ﷺ) أنه قال: «إن الله إذا حرّم شيئاً حرّم ثمنه».

اللجنة الدائمة العلمية والإفتاء: عبد العزيز بن باز (رئيساً) وعبد الرزاق عفيفي (نائباً للرئيس) وعبد الله بن الغديان (عضواً) وعبد الله بن القعود (عضواً).

الفتوى الرقم ٢٨٠٥: البيع بالتقسيط:

س: مضمونه: أن سائلاً من الولايات المتحدة يسأل عن من يبيع السيارات بأقساط، وعلى المبلغ المؤجل فوائد محددة، لكنها تزيد بتأخر دفع القسط عن موعد تسديده، فهل هذا التعامل جائز أم لا؟

ج: إذا كان من يبيع السيارة إلى أجل يبيعها بثمن معلوم إلى أجل أو آجال معلومة زمناً وقسطاً، لا يزيد المؤجل من ثمنها. . . بتجاوزه فلا شيء في ذلك؛ لقوله سبحانه وتعالى: ﴿**يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا تَدَايَنْتُمْ بِدَيْنٍ إِلَى**

أَجَلٍ مُسَمًّى فَاكْتُبُوهُ﴾ [البقرة: ٢٨٢]، ولما ثبت أن رسول الله (ﷺ) اشترى إلى أجل، أما إن كان المؤجل ـ كما هو مفهوم من السؤال ـ يزيد بتأخر دفع القسط عن موعده المحدد فذلك لا يجوز بإجماع المسلمين؛ لأنه ينطبق عليه ربا الجاهلية الذي نزل فيه القرآن، وهو قول أحدهم لمن عنده له دين عند حلول ذلك الدين: إما أن تقضي وإما أن تربي، أي: تزيد.

اللجنة الدائمة للبحوث العلمية والإفتاء: عبد العزيز بن باز (رئيساً) وعبد الرزاق عفيفي (نائباً للرئيس) وعبد الله بن الغديان (عضواً) وعبد الله ابن القعود (عضواً).

(٥) قضايا متعلقة بالمرأة

الفتوى الرقم ١١٠٩٠ للرجال وللنساء:

س: بعض الناس يقولون: إن النساء ناقصات عقل ودين وميراث وشهادة. والبعض يقول: إن الله ساوى بينهم في الثواب والعقاب. فما رأيكم: هل هن ناقصات في شريعة سيد الخلق أم لا؟

ج: الشريعة الإسلامية قد جاءت بتكريم المرأة، والرفع من شأنها، وإحلالها المكان اللائق بها؛ رعاية لها، وحفظاً لكرامتها، فأوجبت على وليِّها وزوجها الإنفاق عليها، وحسن كفالتها، ورعاية أمرها، ومعاشرتها المعاشرة الحسنة، قال تعالى: **﴿وَعَاشِرُوهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ﴾** [النساء: ١٩].

وثبت أن النبي (ﷺ) قال: «خيركم خيركم لأهله، وأنا خيركم لأهلي».

وأعطى الإسلام للمرأة ما يناسبها من جميع الحقوق... والتصرفات الشرعية: **﴿وَلَهُنَّ مِثْلُ الَّذِي عَلَيْهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ وَلِلرِّجَالِ عَلَيْهِنَّ دَرَجَةٌ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾** [البقرة: ٢٢٨]، من مختلف أنواع المعاملات: من البيع والشراء والصلح والوكالة والعارية والوديعة... إلخ.

وأوجب عليها ما يناسبها من العبادات والتكاليف، مثل ما على الرجل من الطهارة والصلاة والزكاة والصيام والحج، ونحوها من العبادات الشرعية. ولكن الشريعة جعلت للمرأة في الميراث نصف ما للرجل؛ لأنها ليست مكلفة بالنفقة على نفسها ولا بيتها ولا أولادها، وإنما المكلف بذلك الرجل. كما أن الرجل تعتريه النوائب في الضيافة والعقل والصلح على

الأموال ونحو ذلك. كما أن شهادة المرأتين تعدل شهادة رجل واحد في بعض المواضع؛ لأن المرأة يعتريها النسيان أكثر بسبب ما ركب في جبلتها بما يعتريها من العادة الشهرية والحمل والوضع وتربية الأولاد، كل ذلك قد يشغل بالها وينسيها ما كانت تذكره؛ ولذلك دلت الأدلة الشرعية على أن تتحمل أختها معها الشهادة؛ ليكون ذلك أضبط لها، وأحكم لأدائها، على أن هناك من الأمور الخاصة بالنساء ما يكفي فيها... شهادة المرأة الواحدة؛ كمعرفة الرضاع، وعيوب النكاح ونحوها.

والمرأة مساوية للرجل في الأجر، والإثابة على الإيمان والعمل الصالح، وبالاستمتاع بالحياة الطيبة في الدار الدنيا، والأجر العظيم في الدار الآخرة، قال تعالى: **﴿مَنْ عَمِلَ صَالِحاً مِنْ ذَكَرٍ أَوْ أُنْثَى وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَنُحْيِيَنَّهُ حَيَاةً طَيِّبَةً وَلَنَجْزِيَنَّهُمْ أَجْرَهُمْ بِأَحْسَنِ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾** [النحل: ٩٧].

فبذلك يعرف أن المرأة لها حقوق وعليها واجبات، كما أن الرجل له حقوق وعليه واجبات، وهناك أمور تناسب الرجال، جعلها الله سبحانه منوطة بالرجال، كما أن هناك أموراً تلائم المرأة جعلها الله منوطة بالنساء...

اللجنة الدائمة للبحوث العلمية والإفتاء: عبد العزيز بن باز (رئيساً) وعبد الرزاق عفيفي (نائباً للرئيس) وعبد الله بن الغديان (عضواً).

الفتوى الرقم ١١٧٨٠ (سؤال ٧ و٨) إمامة النساء في الصلاة:

س ٧، ٨: هل يجوز لجماعة من المسلمات، اللائي هن أكثر ثقافة من الرجال، أن يصبحن قادة للرجال؟ بالإضافة إلى عدم قيام المرأة بإمامة الناس في الصلاة، ما هي الموانع الأخرى من تولي المرأة للمناصب أو الزعامة، ولماذا؟

ج ٧، ٨: دلت السنّة ومقاصد الشريعة والإجماع والواقع، على أن المرأة لا تتولى منصب الإمارة ولا منصب القضاء؛ لعموم حديث أبي بكرة: «أن النبي (ﷺ) لما بلغه أن فارساً ولّوا أمرهم امرأة قال: «لن يفلح قوم ولّوا أمرهم امرأة»، فإن كلاًّ من كلمة (قوم) وكلمة (امرأة) نكرة، وقعت في سياق النفي فتعم، والعبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب، كما هو معروف في الأصول، وذلك أن الشأن في النساء نقص عقولهن،

وضعف فكرهن، وقوة عاطفتهن، فتطغى على تفكيرهن. ولأن الشأن في الإمارة أن يتفقد متوليها أحوال الرعية، ويتولى شؤونها العامة اللازمة لإصلاحها. . . فيضطر إلى الأسفار في الولايات، والاختلاط بأفراد الأمة وجماعاتها، وإلى قيادة الجيش أحياناً في الجهاد، وإلى مواجهة الأعداء في إبرام عقود ومعاهدات، وإلى عقد بيعات مع أفراد الأمة وجماعاتها، رجالاً ونساء، في السلم والحرب، ونحو ذلك مما لا يتناسب مع أحوال المرأة، وما يتعلق بها من أحكام شرّعت لحماية عرضها، والحفاظ عليها من التبذل الممقوت.

ويشهد لذلك أيضاً إجماع الأمة في عصر الخلفاء الراشدين، وأئمة القرون الثلاثة المشهود لها بالخير، إجماعاً عملياً على عدم إسناد الإمارة والقضاء إلى امرأة، وقد كان منهن المثقفات في علوم الدين اللائي ويرجع إليهن في علوم القرآن والحديث والأحكام، بل لم تتطلع النساء في تلك القرون إلى تولي الإمارة وما يتصل بها من المناصب والزعامات العامة.

ويشهد كذلك أيضاً ما دلت عليه التجربة، فيما وقع قديماً قبل هذه الأمة، مع قلته ووجود المُلجئ الداعي إليه، من تولي بلقيس الملك باليمن، فإنها ضعفت نفسها، وانهارت أعصابها حينما وصلها كتاب نبي الله سليمان (ﷺ)، رغم أن قومها قد بينوا لها أنهم أولو قوة وأولو بأس شديد، وأنهم على. . . استعداد لحرب من تحدثه نفسه بمناوأتهم، والاعتداء على دولتهم؛ دفاعاً عنها، وحفظاً على ملكها، وأن يردوا كيده في نحره، فلم يذهب ذلك ما بنفسها من اضطراب وخور؛ خوفاً على ملكها أن يسلب، وعلى عزها ومجدها أن يذهب، وجبنت عن الجهاد، وحماية ملكها، ورد العدوان على بلادها بقوة السلاح، ورأت أن ترسل إلى سليمان بهدية؛ عسى أن يرضى ويكف عن الهجوم على بلادها، ويحقق السلم والسلام لملكها ولبلادها. ولكن نبي الله سليمان عليه السلام رجل الإصلاح والهداية، وشدة البأس وقوة السلطان، لم ينخدع بهدية المال، بل قال ما قصه الله عنه في القرآن: ﴿**بَلْ أَنْتُمْ بِهَدِيَّتِكُمْ تَفْرَحُونَ**﴾ [النمل: ٣٦] ثم أمر سليمان (ﷺ) بإحضار عرشها فأحضر، فلما جاءت قيل لها: ﴿**أَهَكَذَا عَرْشُكِ قَالَتْ كَأَنَّهُ هُوَ**﴾، وقيل لها: ﴿**ادْخُلِي الصَّرْحَ فَلَمَّا رَأَتْهُ حَسِبَتْهُ لُجَّةً وَكَشَفَتْ عَنْ سَاقَيْهَا قَالَ إِنَّهُ صَرْحٌ مُمَرَّدٌ مِنْ قَوَارِيرَ قَالَتْ رَبِّ إِنِّي**

ظَلَمْتُ نَفْسِي وَأَسْلَمْتُ مَعَ سُلَيْمَانَ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾ [النمل: ٤٢ و٤٤]، فأنت... ترى من هذه القصة ما أصاب بلقيس من ذعر وخوف حينما جاءها كتاب سليمان (عليه السلام)، وفيه تهديد وإنذار، وأمر بالاستسلام، فجبنت عن مواجهته في ميدان، مع أن قومها أعلنوا إليها أنهم أولو قوة وبأس شديد، ومع أن شأن الملوك الأنفة والتعالي والغيرة على الملك والحرص عليه، ولجأت إلى طريق المخادعة بالمال شأن الضعفاء، عسى أن تسلم ويسلم لها ملكها. أضف إلى ذلك ما أصابها من دهشة جعلتها تشك في عرشها، ومن إعجاب بالغ بملك سليمان (عليه السلام) ملكت عليها مجامع قلبها، شأنها في ذلك شأن أخواتها من النساء اللاتي يتأثرن بالمظاهر لقوة عاطفتهن، فخضعت لسليمان (عليه السلام) وانقادت لدعوته، وأسلمت وجهها معه لله رب العالمين...

اللجنة الدائمة للبحوث العلمية والإفتاء: عبد العزيز بن باز (رئيساً) وعبد الرزاق عفيفي (نائباً للرئيس) وعبد الله بن الغديان (عضواً)

الفتوى الرقم ١١٢٥٣ مظهر النساء (الخارجي):

س: وصلتني رسالتكم المسجلة بتاريخ ٢٤ ربيع الآخر ١٤٠٨هـ [١٢ كانون الأول/ ديسمبر ١٩٨٧]، ولكم جزيل الشكر بالنسبة التي بعثتموها، ولكن كنت أريد بالنسبة للجلباب القصير المرتفع عن أخمص القدم شبراً فقط، ويلبس عليه جورب سميك جدّاً، لا ترى الرجل من خلاله، ما لونها، ولا أعتبر أن هذه المنطقة من الساق عورة؛ لأنها غير مرئية، ففي رأي الإمام الشافعي إنه جائز، ويوجد هذا الدليل في فقه العبادات للأئمة الأربعة المخصص للجلباب، وأنتم بعثتم إليّ عن حجاب المرأة ككل، وجزاكم الله كل خير، إني أريد الجواب بالتحديد بكلمة واحدة (جائز أم غير جائز)، ويوجد نسبة كبيرة من أخواتنا المرضعات يرتدين هذا الجلباب مع النقاب، الذي يوضع على الرأس والحمد لله بالنسبة للعبادة تؤدى على أكمل وجه إن شاء الله من ناحية حفظ القرآن والتسبيح الدائم، وصلاة النوافل، فنحن يا أخي والله أصبحنا في شك بالنسبة للحجاب، مع أن هذه تعتبر شكليات، والمهم هو الجوهر، إنه... المظهر الخارجي له تأثير بالنسبة لنا، فنحن مثلاً نستمع لجماعة الجلباب القصير نجد التزاماً بالدين بشكل لا يعقل، ونستمع

للجلباب الطويل الفضفاض فنراه أيضاً التزاماً، فتصبح عندنا حيرة الجلباب الطويل الذي يجر على الأرض أم الجلباب القصير الذي يرتفع شبراً عن القدم، ولا يرى شيء من الساق أفادكم الله أفيدونا، وعلى فكرة بعثتم لنا بكتاب الحجاب والسفور ونكاح الشغار، ويوجد بداخله الحديث الذي يقول: «يا أسماء، متى بلغت المرأة المحيض فلا يرى منها إلا هذا وهذا»، يعني: الوجه والكفين، وأنتم تقولون بأنه حديث ضعيف، فكيف هذا ونحن على هذا الحديث سائرون حسب ما ورد في الكتاب والسنة.

ج: أولاً: يجب على المرأة أن ترتدي الجلباب الطويل الذي يستر قدميها؛ لما روى أبو داود والترمذي والنسائي، عن عبد الله بن عمر (رضي الله عنهما)، أن رسول الله (ﷺ) قال: «من جر ثوبه خيلاء لم ينظر الله إليه يوم القيامة»، فقالت أم سلمة: فكيف يصنع النساء بذيولهن؟ قال: «يرخين شبراً»، فقالت أم سلمة إذاً تنكشف أقدامهن، قال: «فيرخين ذراعاً لا يزدن»، وفي رواية أبي داود... قال: «رخص رسول الله (ﷺ) لأمهات المؤمنين في الذيل شبراً، فاستزدنه فزادهن شبراً، فكن يرسلن إلينا فنذرع لهن ذراعاً»، وفي (الموطأ) و(سنن أبي داود والنسائي)، عن أم سلمة (رضي الله عنها) قالت حين ذكر الإزار: فالمرأة يا رسول الله، قال: «ترخيه شبراً» قالت أم سلمة: إذاً ينكشف عنها، قال: «فذراعاً لا تزيد عليه».

ثانياً: القول الصحيح وجوب تغطية الوجه والكفين عن الرجال الأجانب.

اللجنة الدائمة للبحوث العلمية والإفتاء: عبد العزيز بن باز (رئيساً) وعبد الرزاق عفيفي (نائباً للرئيس) وعبد الله بن الغديان (عضواً).

الفتوى الرقم ١٧٤٢ : مصافحة النساء مع الرجال:

س: هل يجوز السلام على النساء إذا توقت بشيلتها عن يد الرجل الذي يسلم عليها من يده؟

ج: لا يجوز أن يضع رجل يده في السلام في يد امرأة ليس لها بمحرم، ولو توقت بثوبها؛ لما روى البخاري في (صحيحه) رحمه الله... عن عروة عن عائشة (رضي الله عنها)، في روايتها لقصة مبايعة رسول الله (ﷺ) للنساء، قالت: «لا والله ما مست يده يد امرأة في المبايعة قط، ما بايعهن

إلا بقوله: قد بايعتكن على ذلك»، وما رواه أحمد بإسناد صحيح، عن أميمة بنت رقيقة قالت: «أتيت رسول الله (ﷺ) في نساء لنبايعه، فأخذ علينا ما في القرآن... إلى أن قالت: قلنا: يا رسول الله: ألا تصافحنا؟ قال: إني لا أصافح النساء، إنما قولي لامرأة واحدة قولي لمائة امرأة»، ولنا فيه (ﷺ) خير أسوة، كما قال عنه من أرسله: ﴿**لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ لِمَنْ كَانَ يَرْجُو اللَّهَ وَالْيَوْمَ الآخِرَ وَذَكَرَ اللَّهَ كَثِيراً**﴾ [الأحزاب: ٢١]...

اللجنة الدائمة للبحوث العلمية والإفتاء: عبد العزيز بن باز (رئيساً) وعبد الرزاق عفيفي (نائباً للرئيس) وعبد الله بن الغديان (عضواً) وعبد الله بن القعود (عضواً).

الفتوى الرقم ١٣٦٦٧ مسابح للنساء:

س: أفيدكم أنني أحد المهندسين في أمانة العاصمة المقدسة، وأعمل في إدارة رخص البناء، وقد تقدم إلينا أحد الموظفين بمشروع مركز صحي للعلاج الطبيعي، يتكون من قسمين: قسم للرجال وقسم للنساء، وبعد الاطلاع على الخرائط والمخططات الخاصة بالمشروع لوحظ أن هناك مسبحاً في قسم النساء، وهو مسبح بمساحة كبيرة، وعند إعلام صاحب المشروع بأن هذا المسبح لا يجوز؛ لأن عملية السباحة تستدعي خلع المرأة، وبالتالي ارتداء ملابس ضيقة، إن لم تكشف عورتها فهي تجسدها، وكما هو معلوم فإن هناك عورة للنساء بين بعضهن البعض لا يجوز الكشف عنها، وكذلك تم إفهام صاحب المشروع أنه من باب سد الذريعة ودرء المفاسد عدم عمل هذا المسبح؛ لأنه محتمل وبنسبة كبيرة ـ خصوصاً في زماننا هذا ـ أن يوجد بين الأشخاص العاملين شخص لا يخاف الله ـ ولو كان من النساء ـ يقوم بتصوير النساء خفية، سواء بالكاميرات العادية، أو بكاميرات الفيديو التي نشأت في وقتنا الحاضر، وفي ذلك فتنة عظيمة؛ تجعل من هذا المركز بدلاً من مركز العلاج مركزاً للفساد والفتنة، وكما هو معلوم أن كل ما أدى إلى... حرام فهو حرام.

وبعد أن تم إفهام صاحب المشروع بذلك أفاد بأنه لا بد من وجود دليل شرعي أو فتوى من سماحتكم تفتي بإلغاء المسبح بالنسبة للنساء. أرجو

من الله ثم من سماحتكم توضيح حكم الشرع في مثل هذا الأمر، علماً أن المشروع في طور التصميم ولم ينفذ بعد...

ج: لا يجوز عمل مسبح للنساء في المركز المذكورة؛ لأن درء المفاسد مقدم على جلب المصالح...

الفتوى الرقم ٦٤٣٠ (سؤال ٣) اختلاط النساء بغير المحارم في الطائرات:

س٣: ما هو الحكم بالنسبة لرجل مسلم سافر على ظهر... طائرة مكتظة بالركاب، ووجد نفسه في واحد أو أكثر من الحالات الآتية:

أ ـ وجد نفسه محاطاً بنساء من جميع الجهات، بحيث يجلس بين اثنتين، وواحدة أمامه، والأخرى خلفه.

ب ـ وجد نفسه يجلس وجهاً لوجه أمام امرأة أجنبية عنه، سواء عربية أو غيرها.

ج ـ وجد نفسه يجلس بجانب امرأة أجنبية (وقد تكون عجوزاً فانية).

د ـ وجد كرسيه يقابل كرسي مضيفة، وهي تجلس لفترة قصيرة عند إقلاع الطائرة، وأخرى عند هبوطها، مع العلم أنه أحياناً يكون مع عدم وجود كراسي أخرى فارغة ليتحول إليها يرفض الركاب الآخرون التغير معه، وعندها لا يستطيع مسئولو الطائرة أن يعملوا شيئاً لتغيير وضع غير مناسب.

ج٣: إذا كنت في ضرورة إلى السفر بهذه الطائرة، وانحصر وضعك فيما ذكرت من الأحوال، وكان ضربة لازب ـ فاختر أخفها فتنة؛ عملاً بارتكاب أخف الضررين، وأقل المفسدتين، مع غض البصر قدر الطاقة، وإن لم تكن مضطراً للسفر بها ولم ينحصر وضعك فيما ذُكر ـ فاطلب السلامة مما يصيبك في دينك...

اللجنة الدائمة للبحوث العلمية والإفتاء: عبد العزيز بن باز (رئيساً) وعبد الرزاق عفيفي (نائباً للرئيس) وعبد الله بن القعود (عضواً).

الملحق (ج)
نسب المفتين المشهورين من آل الشيخ

ـ محمد بن عبد الوهاب (١٧٠٣ ـ ١٧٩٢).

ـ عبد الله بن محمد بن عبد الوهاب (١٧٥٨ ـ ١٨٢٦).

ـ عبد الرحمن بن حسن بن محمد بن عبد الوهاب (١٧٨٠ ـ ١٨٦٨).

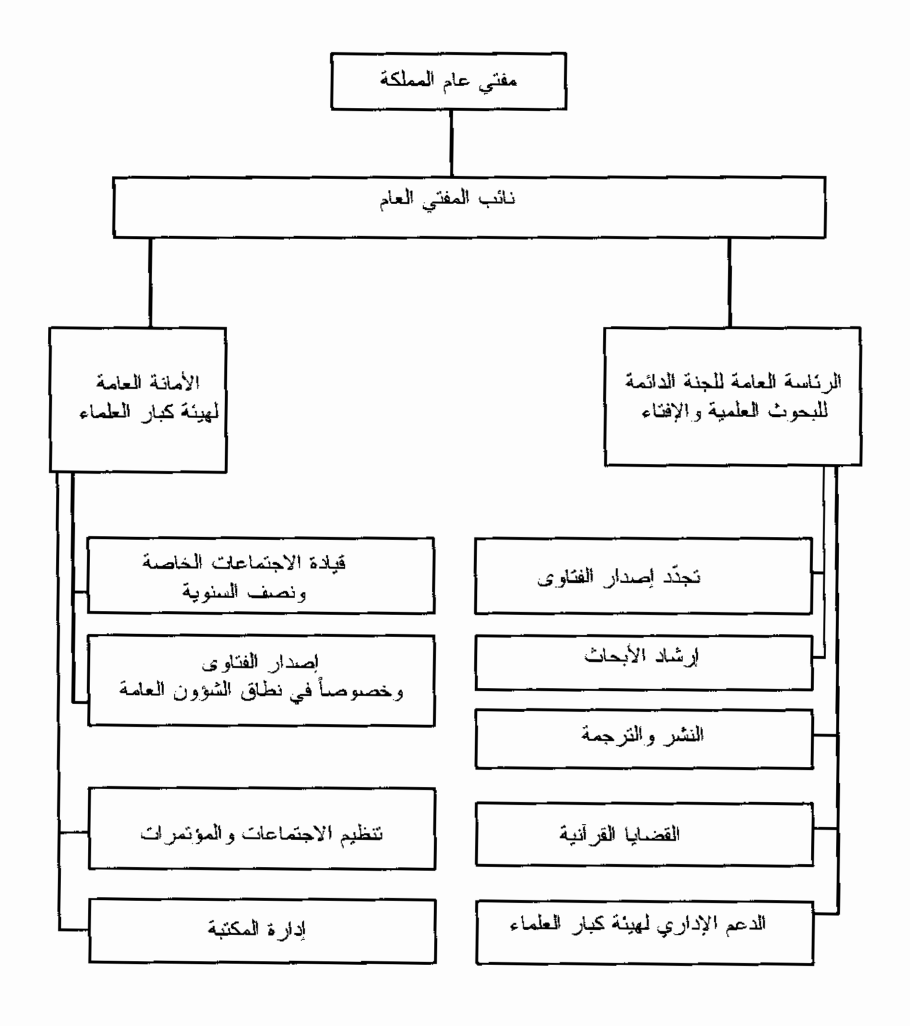
ـ عبد اللطيف بن عبد الرحمن بن حسن بن محمد بن عبد الوهاب (١٨١٠ ـ ١٨٧٦).

ـ عبد الله بن حسن بن حسين بن علي بن حسين بن محمد بن عبد الوهاب (١٨٤٨ ـ ١٩٢٠).

ـ محمد بن إبراهيم بن عبد اللطيف بن عبد الرحمن بن حسن بن محمد ابن عبد الوهاب (١٨٩٣ ـ ١٩٦٩).

ـ عبد العزيز بن عبد الله بن محمد بن عبد اللطيف بن عبد الرحمن ابن حسن بن محمد بن عبد الوهاب (١٩٤١ ـ . . . .).

الملحق (د)
مؤسسة السعودية الحديثة للإفتاء



المراجع

١ ـ العربية

كتب

آل الشيخ، عبد الرحمن بن عبد اللطيف بن عبد الله. **مشاهير علماء نجد وغيرهم**. الرياض: دار اليمامة، ١٩٧٤.

الآمدي، علي بن محمد سيف الدين. **الأحكام في أصول الأحكام**. بيروت: دار الكتاب العربي، ١٩٨٠.

ابن الأثير، مجد الدين أبو السعادات المبارك بن محمد. **جامع الأصول في أحاديث الرسول**. القاهرة: مطبعة السنة المحمدية، ١٩٤٩ ـ ١٩٥٤.

ـــــ . **النهاية في غريب الحديث والأثر**. بيروت: دار الفكر، ١٩٧٩.

ابن باز، عبد العزيز بن عبد الله بن عبد الرحمن. **فتاوى المرأة**. الرياض: مطبعة الجمعة، ١٩٩٣.

ابن بشر، عثمان. **عنوان المجد في تاريخ نجد**. الرياض: مكتبة الرياض الحديثة، [د. ت.].

ابن تيمية، أبو العباس أحمد بن عبد الحليم. **اقتضاء الصراط المستقيم مخالفة أصحاب الجحيم**. حقّقه وخرّج أحاديثه وعلّق عليه عصام فارس الحرستاني ومحمد إبراهيم الزغلي. بيروت: دار الجيل، ١٩٩٣.

ـــــ . **الفتاوى الكبرى**. القاهرة: دار الكتب الحديثة، ١٩٦٦.

ـــــ . **كتاب معارج الوصول إلى معرفة أن أصول الدين وفروعه قد بينها الرسول**. القاهرة: المطبعة السلفية، ١٩٦٧.

ـــــــ . **مجموعة فتاوى شيخ الإسلام أحمد بن تيمية**. الرياض: دار العاصمة، ١٩٩٨. ٣٥ ج.

ابن الجوزي، أبو الفرج عبد الرحمن بن علي. **تلبيس إبليس**. عني بنشره محمد منير الدمشقي. القاهرة: مكتبة النهضة، ١٩٢٨.

ـــــــ . **مناقب الإمام أحمد بن حنبل**.

ابن حجر العسقلاني، شهاب الدين أحمد بن علي. **فتح الباري بشرح البخاري**. القاهرة: البابي، ١٩٥٩.

ابن حمدان، سليمان بن عبد الرحمن بن محمد. **تراجم لمتأخري الحنابلة**. تحقيق بكر بن عبد الله أبو زيد. الدمام: دار ابن الجوزي، ١٩٩٩.

ابن حنبل، أحمد بن محمد. **مسند الإمام أحمد بن حنبل**. بيروت: المكتبة الإسلامية، ١٩٧٨. ٦ ج.

ابن رجب، أبو الفرج عبد الرحمن بن أحمد. **جامع العلوم والحكم في شرح خمسين حديثاً من جوامع الكلم**. بيروت: دار ابن حازم، ١٩٩٧.

ابن خلدون، أبو زيد عبد الرحمن بن محمد. **مقدمة ابن خلدون**. الإسكندرية: دار ابن خلدون، ١٩٨٢.

ابن ظافر، سعد. **الإجراءات الجنائية في جرائم الحدود في المملكة العربية السعودية وأثرها في استتباب الأمن**. الرياض: مكتبة فهد الوطنية، ١٩٩٩.

ابن عبد السلام، أبو محمد عز الدين عبد العزيز. **قواعد الأحكام في إصلاح الأنام**. بيروت: دار الجيل، ١٩٨٠. ٢ ج.

ابن عبد الوهاب، محمد. **كتاب التوحيد**. بيروت: دار ابن حازم، ١٩٩٧.

ابن عبد الوهاب، محمد. **مؤلفات الشيخ الإمام محمد بن عبد الوهاب**. الرياض: جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، ١٩٧٧. ١٣ ج.

ابن عيسى، إبراهيم بن صالح بن إبراهيم. **عقد الدرر فيما وقع في نجد من الحوادث في آخر القرن الثالث عشر وأول الرابع عشر**. الرياض: المطابع الوطنية الحديثة، ١٩٩٩.

ابن غنام، حسين بن أبي بكر. **تاريخ نجد**. حرره وحققه ناصر الدين الأسد؛ قابله على الأصل عبد العزيز بن محمد بن إبراهيم الشيخ. بيروت؛ القاهرة: دار الشروق، ١٩٨٥.

ابن فرحون، برهان الدين إبراهيم بن علي بن محمد. **تبصرة الحكام في أصول الأقضية ومناهج الأحكام**. بيروت: دار الكتب العلمية، [د. ت.]. ٢ ج.

ابن قاسم النجدي، الرحمن بن محمد. **الدرر السنية في الأجوبة النجدية**. الرياض: دار الإفتاء، ١٩٦٥.

ابن قيم الجوزية، أبو عبد الله محمد بن أبي بكر. **اعلام الموقعين عن رب العالمين**. بيروت: دار الجيل، ١٩٧٣. ٤ ج.

ـــــ. **الطرق الحكمية في السياسة الشرعية**. بيروت: دار الجيل، ١٩٩٨.

ابن ماجه، أبو عبد الله محمد بن يزيد. **سنن ابن ماجه**. بيروت: دار الجيل، ١٩٩٨.

ابن منسي، وليد بن إدريس والسعيد بن صابر عبده. **فتاوى ورسائل سماحة الشيخ عبد الرزاق العفيفي**. الرياض: دار الفضيلة، ١٩٩٧. ٤ ج.

ابن منظور، أبو الفضل جمال الدين محمد بن مكرم. **لسان العرب**. بيروت: دار صادر، ١٩٥٦. ١٥ ج.

أبو داود، سليمان بن الأشعث. **سنن أبي داود**. بيروت: دار ابن حازم، ١٩٩٧.

أبو زهرة، محمد. **أصول الفقه**. القاهرة: دار الفكر العربي، ١٩٥٧.

ـــــ. **تاريخ المذاهب الإسلامية والفقهية**. لندن: دار الحديث، ١٩٨٧. ٢ ج.

أبو زيد، بكر بن عبد الله. **المدخل المفصل إلى فقه الإمام أحمد بن حنبل**. الرياض: دار العاصمة، ١٩٩٧.

أبو شهبة، محمد. **حلول لمشكلة الربا**. القاهرة: مكتبة السنة، ١٩٩٦.

أبو طالب، حامد عبد الرحمن. **النظام القضائي في المملكة العربية السعودية**. القاهرة: دار الفكر العربي، ١٩٨٤.

أبو علية، عبد الفتاح حسن. **دراسة في مصادر تاريخ الجزيرة العربية الحديث والمعاصر: مصادر تاريخ البلاد السعودية**. الرياض: دار المريخ، ١٩٧٩.

الأشقر، محمد سليمان عبد الله. **الفتيا ومناهج الإفتاء**. عمّان: دار النفائس، ١٩٩٣.

إشكالات الفكر الإسلامي المعاصر. فاليتا: مركز دراسات العالم الإسلامي، ١٩٩٩. (سلسلة الفكر الإسلامي المعاصر؛ ١)

البار، محمد علي. **الموقف الفقهي والأخلاقي من قضية زرع الأعضاء**. دمشق: دار القلم، ١٩٩٤.

الباقري، جعفر. **البدعة: دراسة موضوعية لمفهوم البدعة وتطبيقاتها على ضوء منهج أهل البيت**. بيروت: دار الثقلين للطباعة والنشر والتوزيع، ١٩٩٥.

البخاري، أبو عبد الله محمد بن إسماعيل. **صحيح البخاري**.

البخاري، عبد العزيز. **كشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام البزدوي**. بيروت: دار الكتاب العربي، ١٩٧٤. ٤ ج.

البربهاري، أبو محمد الحسن بن علي بن خلف. **شرح السنة**. تحقيق خالد بن قاسم الردادي أبو ياسر. المدينة المنورة: مكتبة الغرباء الأثرية، ١٩٩٣.

البسام، عبد الله بن عبد الرحمن بن صالح. **خزانة التواريخ النجدية**. الرياض: دار العاصمة، ١٩٩٩. ١٠ ج.

ـــــ. **علماء نجد خلال ثمانية قرون**. الرياض: دار العاصمة، ١٩٩٨. ٦ ج.

البوطي، محمد سعيد رمضان. **السلفية: مرحلة زمنية مباركة لا مذهب إسلامي**. دمشق: دار الفكر، ١٩٨٨.

ـــــ. **اللامذهبية أخطر بدعة تهدد الشريعة الإسلامية**. دمشق: مكتبة الفارابي، ١٩٧٠.

التركي، عبد الله بن عبد المحسن. **أصول مذهب الإمام أحمد ـ دراسة أصولية مقارنة**. الرياض: مكتبة الرياض الحديثة، ١٩٧٧.

الترمذي، أبو عيسى محمد. **الجامع الكبير**. بيروت: دار الغرب الإسلامي، ١٩٩٦. ٦ ج.

ـــــ. **صحيح سنن الترمذي**. القاهرة: مطبعة مصطفى البابي الحلبي، ١٩٧٥ ـ ١٩٧٨. ٥ ج.

الجزيري، عبد الرحمن. **الفقه على المذاهب الأربعة**. بيروت: دار الأرقم، ١٩٩٩. ٥ ج.

الجهني، مانع بن حمّاد. **الشيخ ابن باز: بقية السلف وإمام الخلف**. الرياض: مكتبة فهد الوطنية، ١٩٩٩.

حمزة، فؤاد. **البلاد العربية السعودية**. الرياض: مكتبة النصر الحديثة، ١٩٦٨.

الحمصي، لينا. **تاريخ الفتوى في الإسلام وأحكامها الشرعية**. بيروت؛ دمشق: دار الرشيد، ١٩٩٦.

الخراشي، سليمان بن صالح. **تاريخ نجد: من خلال كتاب «الدرر السنية في الأجوبة النجدية»**. بيروت: الدار العربية للموسوعات، ٢٠٠٧.

خلاف، عبد الوهاب. **علم أصول الفقه**. القاهرة: مكتبة الدعوة الإسلامية، [د. ت.].

الدمشقي، تقي الدين أبو بكر بن محمد. **كفاية الأخيار في حل غاية الاختصار**. بيروت: دار الخير، ١٩٩١.

الدويش، أحمد بن عبد الرزاق. **فتاوى اللجنة الدائمة للبحوث العلمية والإفتاء والدعوة والإرشاد**. الرياض: دار المؤيد، ٢٠٠٣. ٢٣ ج.

الرازي، فخر الدين أبو عبد الله محمد بن عمر. **مفاتيح الغيب**. بيروت: دار الفكر، ١٩٩٠.

الراشد، محمد بن عبد الله. **العلامة الشيخ محمد بن إبراهيم آل الشيخ: مفتي الديار السعودية**. الرياض: مكتبة الإمام الشافعي، ١٩٩٩.

رحال، علاء الدين حسين. **معالم وضوابط الإجتهاد عند شيخ الإسلام ابن تيمية**. عمّان: دار النفائس، ٢٠٠٢.

الرفاعي، خالد عبد المنعم. **فتاوى الشيخ خالد عبد المنعم الرفاعي**.

الريحاني، أمين. **تاريخ نجد الحديث وملحقاته**. بيروت: مطبعة العلمية، ١٩٢٨.

الزاهدي، حافظ ثناء الله. **تيسير الأصول**. بيروت: دار ابن حزم، ١٩٩٧.

الزحيلي، وهبة. **الوسيط في أصول الفقه الإسلامي**. بيروت: دار الفكر، ١٩٦٩.

الزنيدي، عبد الرحمن بن زيد. **السلفية وقضايا العصر**. الرياض: مركز الدراسات والإعلام، ١٩٩٨.

الزهراني، ناصر بن مسفر. **إمام العصر: سماحة الشيخ الإمام العلامة عبد العزيز بن عبد الله بن باز**. الرياض: مؤسسة الجريسي للتوزيع والإعلان، ١٩٩٩.

السامرائي، حازم. **الملك فيصل بن عبد العزيز آل سعود**. لندن: دار الحكمة، ٢٠٠١.

السبحاني، جعفر. **البدعة: مفهومها، حدّها، آثارها**. بيروت: دار الأضواء، ١٩٩٨.

السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر. **الرد على من أخلد إلى الأرض وجهل أن الاجتهاد في كل عصر فرض**. بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٨٣.

الشاطبي، أبو إسحاق إبراهيم. **الاعتصام**.

ـــــ. **الموافقات في أصول الأحكام**. القاهرة: مكتبة محمد علي صبيح، ١٩٦٩. ٤ ج.

الشلهوب، عبد الرحمن بن عبد العزيز. **النظام الدستوري في المملكة العربية السعودية بين الشريعة الإسلامية والقانون المقارن**. الرياض: مكتبة فهد الوطنية، ١٩٩٩.

الشوادفي، صفوت. **فتاوى اللجنة الدائمة للبحوث العلمية والافتاء والدعوة والإرشاد**. القاهرة: مكتبة السنة، ١٩٩٤.

ـــــ. **فتاوى هيئة كبار العلماء بالمملكة العربية السعودية**. القاهرة: مكتبة السنة، ١٩٩١.

الشوكاني، محمد بن علي. **إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول**. القاهرة: دار الكتاب، ١٩٩١.

الشويعر، محمد بن سعد. **مجموع فتاوى ومقالات متنوعة**. الرياض: مكتبة المعارف، ١٩٩٧. ١٣ ج.

الشيرازي، أبو إسحق إبراهيم بن علي بن يوسف. **المهذب في فقه الإمام الشافعي**. بيروت: الدار الشامية، ١٩٩٦.

الطرطوشي، أبو بكر محمد بن الوليد. **كتاب سراج الملوك**.

ضاهر، محمد كامل. **الدعوة الوهابية وأثرها في الفكر الإسلامي الحديث**. بيروت: دار السلام للطباعة والنشر، ١٩٩٣.

عبد الجواد، محمد. **التطور التشريعي في المملكة العربية السعودية**. الإسكندرية: مطبعة جامعة القاهرة والكتاب الجامعي، ١٩٧٧.

عبد الرحيم، عبد الرحيم عبد الرحمن. **الدولة السعودية الأولى، ١٧٤٥ ـ ١٨١٨م/ ١١٥٨ ـ ١٢٣٣هـ**. القاهرة: معهد البحوث والدراسات العربية، ١٩٦٩.

العبود، صالح بن عبد الله بن عبد الرحمن. **عقيدة الشيخ محمد بن عبد الوهاب السلفية وأثرها في العالم الإسلامي**. المدينة المنورة: مكتبة الغرباء الأثرية، ١٩٩٦.

العثيمين، عبد الله بن صالح. **الأصول من علم الأصول**. القاهرة: المكتبة الإسلامية، ٢٠٠١.

ـــــ . **تاريخ المملكة العربية السعودية**. الرياض: مكتبة فهد الوطنية، ١٩٩٥.

ـــــ . **الشيخ محمد بن عبد الوهاب: حياته وفكره**. الرياض: دار العلوم، ١٩٨٧.

ـــــ . **مجموع فتاوى ورسائل فضيلة الشيخ محمد بن صالح العثيمين**. الرياض: مؤسسة الشيخ محمد بن صالح العثيمين، ٢٠٠٠. ٢٠ ج.

العجلاني، منير. **تاريخ مملكة في سيرة زعيم: فيصل ملك المملكة العربية السعودية وإمام المسلمين**. بيروت: دار الكتاب العربي، ١٩٦٨.

عزت، محمد فريد. **وسائل الإعلام السعودية والعالمية: النشأة والتطور**. جدة: دار الشروق، ١٩٩٠.

عطية، عزت علي. **البدعة تحديدها وموقف الإسلام منها**. القاهرة: دار الكتب الحديثة، ١٩٧٣.

العمري، صالح بن سليمان بن محمد. **علماء آل سليم وتلامذتهم وعلماء القصيم**. الرياض: مطابع الإشعاع، ١٩٨٥. ٢ ج.

عيد، إدوارد. **العقود التجارية وعمليات المصارف**. بيروت: دار النجوى، ١٩٦٨.

الغامدي، سعيد بن ناصر. **حقيقة البدعة وأحكامها**. الرياض: مكتبة الرشد، ١٩٩٢. ٢ ج.

الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد. **إحياء علوم الدين**.

ـــــ . **شفاء الغليل في بيان الشبه والمخيل ومسالك التعليل**. تحقيق حمد الكبيسي. بغداد: رئاسة ديوان الاوقاف، ١٩٧١. (إحياء التراث الإسلامي؛ ٢)

الغنيم، خالد بن عبد العزيز. **المجدد الثاني: الشيخ عبد الرحمن بن حسن آل الشيخ وطريقته في تقرير العقيدة**. الرياض: مكتبة الرشد، ١٩٩٧.

الفارسي، فؤاد عبد السلام. **الأصالة والمعاصرة: المعادلة السعودية**. القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٢.

فتاوى إسلامية لمجموعة من العلماء الأفاضل. قدّم له وأشرف عليه قاسم الشماعي. بيروت: دار الأرقم، [د. ت.]. ٢ ج.

فتاوى الأئمة النجدية حول قضايا الأمة المصيرية: من شيخ الإسلام محمد بن عبد الوهاب إلى سماحة الشيخ عبد العزيز بن عبد الله بن باز. جمعه وأعده أبو يوسف مدحت بن الحسن آل فراج. الرياض: دار ابن خزيمة، ٢٠٠٠. ٤ مج.

الفريدان، عادل بن علي بن أحمد. **المنتقى من فتاوى فضيلة الشيخ صالح بن فوزان بن عبد الله الفوزان**. بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٩٩. ٥ ج.

الفقيه، سعد. **النظام السعودي في ميزان الإسلام**. لندن: منشورات ميرا، ١٩٩٨.

القاضي، محمد بن عثمان بن صالح. **روضة الناظرين عن مآثر علماء نجد وحوادث السنين**. الرياض: مطبعة الحلبي، ١٩٨٩. ٢ ج.

القرضاوي، يوسف. **الاجتهاد المعاصر بين الانضباط والانفراط**. بيروت: المكتب الإسلامي للطباعة والنشر، ١٩٩٨.

ـــــ. **السياسة الشرعية في ضوء نصوص الشريعة ومقاصدها**. القاهرة: مكتبة وهبة، ١٩٩٨.

ـــــ. **مدخل لمعرفة الإسلام: مقوماته، خصائصه، أهدافه، مصادره**. بيروت: مؤسسة الرسالة، ٢٠٠١.

الكفراوي، عوف محمود. **النقود والمصارف في النظام الإسلامي**. الإسكندرية: دار الجامعات المصرية، ١٩٨٧.

الماوردي، أبو الحسن علي بن محمد. **الأحكام السلطانية والولايات الدينية**. القاهرة: المطبعة المحمودية التجارية، [د. ت.].

مجمع الفقه الإسلامي. **قرارات وتوصيات مجمع الفقه الإسلامي**. دمشق: دار القلم، ١٩٩٨.

مجموعة الرسائل والمسائل النجدية لبعض علماء نجد الأعلام. اعتناء عبد السلام البرجس. الرياض: دار العاصمة، ١٩٩٢. ٥ ج.

المحتسب، عبد المجيد. **اتجاهات التفسير في العصر الراهن**. عمّان: دار البيارق، ١٩٨٢.

المركز السعودي للمواصلات. **التقرير السنوي لعام ٢٠٠٠**. الرياض: المركز، ٢٠٠٠.

مسلم بن الحجاج النيسابوري، أبو الحسين. **صحيح مسلم**. القاهرة: مطبعة الشعب، [د. ت.].

المطعني، عبد العظيم إبراهيم. **الفقه الاجتهادي بين عبقرية السلف ومآخذ ناقديه**. القاهرة: مكتبة وهبة، ١٩٩٣.

موسى، محمد يوسف. **تاريخ الفقه الإسلامي: عصر نشأة المذاهب**. القاهرة: دار المعارف، ١٩٦٤.

النسائي، أبو عبد الرحمن أحمد. **سنن النسائي**. القاهرة: المطبعة المصرية، ١٩٣٠. ٨ ج.

الهاجري، إياس بن سمير. **تاريخ الإنترنت في المملكة العربية السعودية**. الرياض: المؤلف، ٢٠٠٤.

هيئة كبار العلماء. **أبحاث هيئة كبار العلماء في المملكة العربية السعودية**. القاهرة: مكتبة أهل السنة، ١٩٩٤. ٢ ج.

الهيتي، عبد الرزاق. **المصارف الإسلامية بين النظرية والتطبيق**. عمّان: دار أسامة للنشر، ١٩٩٨.

الورداني، صالح. **ابن باز فقيه آل سعود: محاكمة النهج الوهابي**. القاهرة: دار الحسام، ١٩٩٨.

واصل، أحمد محمد. **أحكام التصوير في الفقة الإسلامي**. الرياض: دار طيبة، ١٩٩٩.

وهبة، حافظ. **جزيرة العرب في القرن العشرين**. القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، ١٩٥٦.

دوريات

ابن باز، عبد العزيز بن عبد الله. «رد سماحة الشيخ عبد العزيز بن باز على مقالة الدكتور إبراهيم بن عبد الله الناصر حول موقف الشريعة الإسلامية من المصارف.» **مجلة البحوث الإسلامية**: العدد ١٨، ١٩٨٧.

أم القرى: ٥ آب/ أغسطس ١٩٢٧؛ ٩ تشرين الثاني/ نوفمبر ١٩٥٢؛ ٢٦ كانون الأول/ ديسمبر ١٩٥٢، و١٥ تموز/ يوليو ١٩٩٣.

الجزيرة: ١١/ ٨/ ٢٠٠٠.

حسان، زيدان. «الربا قبل الإسلام وبعده.» **مجلة الأزهر**: تموز/ يوليو ١٩٨٠.

الدعوة: ١٠ شباط/ فبراير ١٩٨٧؛ ٣ كانون الأول/ ديسمبر ١٩٩٢؛ ١٤ كانون الأول/ ديسمبر ١٩٩٥؛ ٢٧ تشرين الأول/ أكتوبر ٢٠٠٠، و١٨ كانون الثاني/ يناير ٢٠٠١.

الركاض، زامل شبيب. «قضية العضل (١ ـ ٢).» **الرياض**: ١٨/ ٧/ ٢٠٠٨.

الرياض: ١٥/ ١١/ ١٩٩٠؛ ١٢/ ٥/ ١٩٩٩؛ ١٧/ ٥/ ١٩٩٩؛ ١٢/ ٩/ ٢٠٠١، و١٨/ ١/ ٢٠٠٩.

الشرق الأوسط: ٥/ ٥/ ١٩٩٣، و١٢/ ٨/ ٢٠٠١.

عكاظ: ١٥/ ١١/ ١٩٩٠، و٢٤/ ٢/ ١٩٩٨.

عين البقية: ٢١ أيار/ مايو ١٩٩٩.

الفرحان، سليمان. «هيئة كبار العلماء وجمعية حقوق الإنسان مطالبتان بدراسة عضل الأولياء ووضع نظام واضح.» **الرياض**: ٢١/ ٤/ ٢٠٠٦.

الفوزان، صالح بن فوزان. «الاجتهاد ومدى إمكانه في هذا الزمان.» **مجلة البحوث الإسلامية**: العدد ١٤، ١٩٨٥.

ـــــ . «تعريف البدعة: أنواعها وأحكامها.» **مجلة البحوث الإسلامية**: العدد ٢٣، ١٩٨٧.

ـــــ . «الفرق بين البيعا والربا في الشريعة الإسلامية.» **مجلة البحوث الإسلامية**: العدد ١٠، ١٩٨٤.

مجلة البحوث الإسلامية: العدد ١، ١٩٧٥؛ العدد ٤، ١٩٧٧؛ العدد ٥، ١٩٨٠؛ العدد ٦، ١٩٨٣؛ العدد ٧، ١٩٨٣؛ العدد ٨، ١٩٨٣؛ العدد ٩، ١٩٨٣؛ العدد ١٤ ١٩٨٥؛ العدد ١٦، ١٩٨٥؛ العدد ١٨، ١٩٨٧؛ العدد ١٩، ١٩٨٧؛ العدد ٢٠، ١٩٨٧؛ العدد ٢٢، ١٩٨٨؛ العدد ٢٣، ١٩٨٨؛ العدد ٢٦، ١٩٨٩؛ العدد ٢٨، ١٩٩٠؛ العدد ٣٠، ١٩٩٠؛ العدد ٣١، ١٩٩١؛ العدد ٤٢، ١٩٩٤؛ العدد ٤٥، ١٩٩٥؛ العدد ٥١، ١٩٩٧، والعدد ٦٠، ٢٠٠٠.

المسلمون: ٢٨ تموز/ يوليو ١٩٩٦.

الندوة: ١٢ كانون الأول/ ديسمبر ١٩٦٠، و٣٠ آب/ أغسطس ١٩٦٧.

٢ ـ الأجنبية

Books

Abir, Mordechai. *Saudi Arabia in the Oil Era: Regime and Elites: Conflict and Collaboration*. Boulder, CO: Westview Press, 1988.

Abou El Fadl, Khaled. *Speaking in God's Name: Islamic Law, Authority and Women*. Oxford: Oneworld Press, 2001.

Abu Hamad, Aziz. *Empty Reforms: Saudi Arabia's New Basic Laws*. New York: Human Rights Watch, 1992.

Anderson, J. N. D. *Islamic Law in the Modern World*. London: Athlone Press, 1976.

Armstrong, H. C. *Lord of Arabia: Ibn Saud*. New York: Kegan Paul International, 1998. (Kegan Paul Arabia Library; v. 3)

Benzing, Johannes. *Islamische Rechtsgutachten als volkskundliche Ouelle*. Mainz: Akademie der Wissenschaften und der Literatur, 1977.

Bill, James A. and Robert L. Hardgrave (Jr.). *Comparative Politics; The Quest for Theory*. Columbus, Ohio, Merrill, 1973. (Merrill Political Science Series)

Brown, Daniel W. *Rethinking Tradition in Modern Islamic Thought*. Cambridge, [UK]; New York: Cambridge University Press, 1996. (Cambridge Middle East Studies; 5)

Bulloch, John. *Reforms of the Saudi Arabian Constitution*. London: Gulf Centre for Strategic Studies, 1992.

Calvert, John. *Islamism: A Documentary and Reference Guide*. Westport, CT: Greenwood Press, 2008.

Comair-Obeid, Nayla. *The Law of Business Contracts in the Arab Middle East*. The Hague: Kluwer Law International, 1996.

Commins, David. *Islamic Reform: Political and Social Change in Late Ottoman Syria*. New York: Oxford University Press, 1990.

________ . *The Wahhabi Mission and Saudi Arabia*. London; New York: I.B. Tauris, 2006.

Cook, Michael. *Commanding Right and Forbidding Wrong in Islamic Thought*. Cambridge, UK; New York: Cambridge University Press, 2000.

Coulson, Noel J. *Commercial Law in the Gulf States: The Islamic Legal Tradition*. London: Graham and Trotman, 1984.

________ . *A History of Islamic Law*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1964.

De Gaury, Gerald. *Faisal: King of Saudi Arabia*. New York: Praeger, 1966.

DeLong-Bas, Natana J. *Wahhabi Islam: From Revival and Reform to Global Jihad*. Oxford; New York: Oxford University Press, 2004.

Enayat, Hamid. *Modern Islamic Political Thought*. Austin, TX: University of Texas Press, 1982.

The Encyclopedia of Islam. New ed. Leiden: E.J. Brill, 1986.

Esposito, John (ed.). *Islam and Development: Religion and Sociopolitical Change*. Syracuse, NY: Syracuse University Press, 1980. (Contemporary Issues in the Middle East)

Fandy, Mamoun. *Saudi Arabia and the Politics of Dissent*. New York: St. Martin's Press, 1999.

Al-Farsy, Fouad. *Modernity and Tradition: The Saudi Equation*. London; New York: Kegan Paul International, 1990.

_______ . *Saudi Arabia: A Case Study in Development*. London; Boston, MA: Kegan Paul International, 1982.

Gibb, H. A. R. *Mohammedanism: A Historical Survey*. London: Oxford University Press, 1981.

Habib, John S. *Ibn Sa'ud's Warriors of Islam: The Ikhwan of Najd and their Role in the Creation of the Sa'udi Kingdom, 1910-1930*. Leiden: Brill, 1978. (Social, Economic and Political Studies of the Middle East; v. 27)

Haddad, Yvonne Y. and Barbara F. Stowasser (eds). *Islamic Law and the Challenges of Modernity*. Walnut Creek: Altamira Press, 2004.

Hallaq, Wael B. *Authority, Continuity, and Change in Islamic Law*. Cambridge, UK; New York: Cambridge University Press, 2001.

_______ . *A History of Islamic Legal Theories: An Introduction to Sunni Usūl-Fiqh*. Cambridge; New York: Cambridge University Press, 1997

Hatina, Meir (ed.). *Guardians of Faith in Modern Times: «'Ulama» in the Middle East*. Leiden; Boston, MA: Brill, 2009. (Social, Economic and Political Studies of the Middle East and Asia, v. 105)

Helms, Christine Moss. *The Cohesion of Saudi Arabia: Evolution of Political Identity*. Baltimore, MD: Johns Hopkins University Press, 1981.

Heper, Metin and Raphael Israeli (eds.). *Islam and Politics in the Modern Middle East*. New York: St. Martin's Press, 1984.

Hodgson, Marshall G. S. *The Venture of Islam: Conscience and History in a World Civilization*. Chicago, IL: University of Chicago Press, 1974. 3 vols.

Vol. 1: *The Classical Age of Islam*.

Vol. 2: *The Expansion of Islam in the Middle Periods*.

Vol. 3: *The Gunpowder Empires and Modern Times*.

Hurvitz, Nimrod. *The Formation of Hanbalism*: Piety into Power. New York: Routledge Curzon, 2002.

Huyette, Summer Scott. *Political Adaptation in Saudi Arabia: A Study of the Council of Ministers*. Boulder, CO: Westview Press, 1985. (Westview Special Studies on the Middle East)

Kechichian, Joseph A. *Faysal: Saudi Arabia's King for all Seasons*. Gainesville, FL: University Press of Florida, 2008.

Kerr, Malcolm H. *Islamic Reform; the Political and Legal Theories of Muhammad 'Abduh and Rashīd Ridā*. Berkeley, CA: University of California Press, 1966.

Khadduri, Majid. *Political Trends in the Arab World: The Roles of Ideas and Ideals in Politics*. Baltimore, MD: John Hopkins University Press, 1970.

Kostiner, Joseph. *The Making of Saudi Arabia, 1916-1936: From Chieftaincy to Monarchical State*. New York: Oxford University Press, 1993. (Studies in Middle Eastern History)

_______ (ed.). *Middle East Monarchies: The Challenge of Modernity*. Boulder, CO: Lynne Rienner Publishers, 2000.

Lacey, Robert. *The Kingdom: Arabia and the House of Saud*. New York: Harcourt, Brace, Jovanovich, 1982.

Looney, Robert E. *Economic Development in Saudi Arabia: Consequences of the Oil Price Decline*. Greenwich, Conn.: Jai Press, 1990. (Contemporary Studies in Economic and Financial Analysis; v. 66)

Mallat, Chibli (ed.). *Islamic Law and Finance*. With an introduction by W. M. Ballentyne. London: Graham and Trotman, 1988.

Mas'ud, Muhammad Khalid. *Iqbal's Reconstruction of Ijtihad*. Lahore: Iqbal Academy Pakistan; Islamabad: Islamic Research Institute, 1995.

_______ , Brinkley Messick and David S. Powers (eds.). *Islamic Legal Interpretation: Muftis and their Fatwas*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1996. (Harvard Studies in Islamic Law)

Niblock, Tim. *Saudi Arabia: Power, Legitimacy and Survival*. London: Routledge, 2006.

Nielsen, Jorgen. *Secular Justice in an Islamic State: Mazalim under the Bahri Mamluks, 662/1264-789/1387*. Leiden: Nederlands Historisch-Archaeologish Instituut te Istanbul, 1985.

Organization of Petroleum Exporting Countries [OPEC]. *Annual Statistical Bulletin*. [n. p.]: OPEC, 1980.

Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World. New York: Oxford University Press, 1995.

Philby, H. St. J. B. *The Heart of Arabia; a Record of Travel and Exploration.* New York: London, G. P. Putnam's Sons, 1923. 2 vols.

Rahman, Fazlur. *Health and Medicine in the Islamic Tradition: Change and Identity.* New York: Crossroad, 1987.

_______ . *Islam.* Chicago, IL: University of Chicago Press, 1979.

_______ . *Islamic Methodology in History.* Karachi: Central Institute of Islamic Research, 1965.

Al-Rasheed, Madawi. *Contesting the Saudi State: Islamic Voices from a New Generation.* Cambridge, UK; New York: Cambridge University Press, 2007. (Cambridge Middle East Studies; 25)

_______ . *A History of Saudi Arabia.* New York; Cambridge, MA: Cambridge University Press, 2002.

Rentz, George S. *The Birth of the Islamic Reform Movement in Saudi Arabia: Muhammad Ibn 'Abd al-Wahhāb (1703/4-1792) and the Beginnings of Unitarian Empire in Arabia.* Edited with an introduction by Willian Facey. London: Arabian Pub., 2004.

Roy, Olivier. *The Failure of Political Islam.* Cambridge, MA Harvard University Press, 1994.

Saleh, Nabil. *Unlawful Gain and Legitimate Profit in Islamic Law.* London: Graham and Trotman, 1992.

Sayings of Muhammad; a Select Collection on the Islamic Code of Conduct. Translated into English with Arabic text by Ahmad Ghazi. Lahore: Sh. Muhammad Ashraf, 1968.

Schacht, Joseph. *An Introduction to Islamic Law.* Oxford: Clarendon Press, 1964.

Shaw, John A. and David E. Long. *Saudi Arabian Modernization: The Impact of Change on Stability.* Foreword by Amos A. Jordan, Jr. Washington, DC: Center for Strategic and International Studies, Georgetown University; New York: Praeger, 1982.

Skovgaard-Petersen, Jakob. *Defining Islam for the Egyptian State: Muftis and Fatwas of the Dār al-Iftā.* Leiden: E. J. Brill, 1997.

Tachau, Frank (ed.). *Political Elites and Political Development in the Middle East*. Cambridge, MA: Schenkman Pub. Co., 1975. (States and Societies of the Third World)

Teitelbaum, Joshua. *Holier than Thou: Saudi Arabia Islamic Opposition*. Washington, DC: Washington Institute for Near East Policy, 2000.

Thompson, Jack H. and Robert D. Reischauer (eds.). *Modernization of the Arab World*. Princeton, NJ: Van Nostrand, 1966. (New Perspectives in Political Science; 11)

Vogel, Frank E. *Islamic Law and Legal System: Studies of Saudi Arabia*. Leiden ; Boston, MA: Brill, 2000. (Studies in Islamic Law and Society; v. 8)

_______ and Samuel L. Hayes III. *Islamic Law and Finance: Religion, Risk, and Return*. Boston, MA: Kluwer Law International, 1998.

Wahba, Hafiz. *Arabian Days*. London: Arthur Barker Ltd., 1964.

Weber, Max. *Economy and Society: An Outline of Interpretive Sociology*. New York: Badminster Press, 1968.

Weiss, Bernard G. *The Search for God's Law: Islamic Jurisprudence in the Writings of Sayf al-Din al Amidi*. Salt Lake City: University of Utah Press, 1992.

_______ . (ed). *Studies in Islamic Legal Theory*. Leiden, Boston, MA: E. J. Brill, 2002.

Wilson, Peter. *A Question of Interest: The Paralysis of Saudi Banking*. Boulder, CO: Westview Press, 1991.

Wilson, Rodney. *Gulf Trade and Finance: Trends and Market Prospects*. London: Graham and Trotman, 1987.

Winder, R. Bayly. *Saudi Arabia in the Nineteenth Century*. London: Macmillan; New York: St. Martin's Press, 1965

Al-Yassini, Ayman. *Religion and State in the Kingdom of Saudi Arabia*. Boulder, CO: Westview Press, 1985. (Westview Special Studies on the Middle East)

Yizraeli, Sarah. *The Remaking of Saudi Arabia: The Struggle between King Sa'ud and Crown Prince Faysal, 1953-1962*. Tel Aviv: Tel Aviv University, Moshe Dayan Center for Middle Eastern and African Studies, 1997. (Dayan Center Papers; 121)

Young, Arthur. *Saudi Arabia: The Making of a Financial Giant*. New York: New York University Press, 1983.

Zebiri, Kate. *Maḥmūd Shaltūt and Islamic Modernism*. Oxford: Clarendon Press; New York: Oxford University Press, 1993.

Periodicals

Aba Namay, Rahshe. «Constitutional Reform: A Systemization of Saudi Politics.» *Journal of South Asian and Middle Eastern Studies*: vol. 16, no. 3, 1993.

Al-Atawneh, Muhammad. «Is Saudi Arabia a Theocracy?: Religion and Governance in Contemporary Saudi Arabia.» *Middle Eastern Studies:* vol. 45, no. 5, September 2009.

_______ . «Shahada Versus Terror in Contemporary Islamic Legal Thought: The Problem of Suicide Bombers.» *Journal of Islamic Law and Culture*: vol. 10, no. 1, April 2008.

Attar, Abd al-Nasir. «The Ruling of the Islamic Shari'a Concerning Insurance.» *Islamic Law and Change in Arab Society*: vol. 4, 1976.

Bligh, Alexander. «The Saudi Religious Elite (Ulama) as Participant in the Political System of the Kingdom.» *International Journal of Middle East Studies*: vol. 17, no. 1, February 1985.

Bonderman, David. «Modernization and Changing Perceptions of Islamic Law.» *Harvard Law Review*: vol. 81, no. 6, April 1968.

Calder, Norman. «Al-Nawawi's Typology of Muftis and its Significant for a General Theory of Islamic Law.» *Islamic Law and Society*: vol. 4, 1996.

Chapman, Richard A. «Administrative Reform in Saudi Arabia.» *Journal of Administration Overseas*: vol. 13, no. 2, April 1974.

Coulson, Noel J. «Doctrine and Practice in Islamic Law: One Aspect of the Problem.» *Bulletin of the School of Oriental and African Studies:* vol. 18, no. 2, 1956.

_______ . «Law and Religion in Contemporary Islam.» *Hastings Law Journal:* vol. 29, 1978.

Crawford, M. J. «Civil War, Foreign Intervention, and the Question of Political Legitimacy: A Nineteenth-century Saudi Qadi's Dilemma.» *International Journal of Middle East Studies*: vol. 14, no. 3, August 1982.

Dekmejian, R. Hrair. «The Rise of Political Islamism in Saudi Arabia.» *Middle East Journal:* vol. 48, no. 4, Autumn 1994.

Edens, David G. «The Anatomy of the Saudi Revolution.» *International Journal of Middle Eastern Studies:* vol. 5, no. 1, January 1974.

Eisenstadt, S. N. «Religious Organization and Political Process in Centralized Empires.» *Journal of Asian Studies*: vol. 21, no. 3, May 1962.

Fierro, Maribel. «The Treatises against Innovations (kutb al-bida').» *Der Islam:* vol. 62, no. 2, 1995.

Galland, Olivier and Yannick Lemel. «Tradition vs. Modernity: The Continuing Dichotomy of Values in European Society.» *Revue française de sociologic:* vol. 49, 2008.

Wael B. Hallaq. «Usul al-Fiqh: Beyond Tradition.» *Journal of Islamic Studies:* vol. 3, no. 2, 1992.

_______ . «Was the Gate of Ijtihad Closed?.» *International Journal of Middle East Studies*: vol. 16, no. 1, March 1984.

Hearn, Dana. «Fatawa and Religious Discourse as an Avenue of Participation.» *Arab Studies Journal:* vols. 6-7, nos. 1-2, Fall 1998-Spring 1999.

Huntington, Samuel. «The Change to Change: Modernization, Development, and Politics.» *Comparative Politics*: vol. 3, no. 3, April 1971.

Jackson, Sherman. «The Second Education of the Mufti: Notes on Shihab al-Din al-Qarafi's Tips to the Jurisconsult.» *Muslim World:* vol. 82, 1991.

_______ . «Taqlid, Legal Scaffolding and the Scope of Legal Injunctions in Post Formative Theory: Mutlaq and 'amm in the Jurisprudence of Shihab al-Din al-Qarafi.» *Islamic Law and Society*: vol. 3, 1996.

Kechichian, Joseph A. «The Role of the 'Ulama in the Politics of an Islamic State: The Case of Saudi Arabia.» *International Journal of Middle East Studies*: vol. 18, 1986.

Killian, Clarke. «A Modernization Paradox: Saudi Arabia's Divided Society.» *Harvard International Review:* vol. 29, no. 3, September 2007.

Layish, Aharon. «The Contribution of the Modernists to the Secularization of Islamic Law.» *Middle Eastern Studies*: vol. 14, no. 3, October 1978.

_______ . «Saudi Arabian Legal Reform as a Mechanism to Moderate Wahhabi Doctrine.» *Journal of American Oriental Society*: vol. 107, no. 2, April-June 1987.

Lenczowski, George. «Tradition and Reform in Saudi Arabia.» *Current History*: vol. 52. no. 306, February 1967.

Liebesny, Herbert J. «Stability and Change in Islamic Law.» *Middle East Journal*: vol. 21, no. 1, Winter 1967.

Looney, Robert E. «Saudi Arabia's Development Strategy: Comparative Advantage Versus Sustainable Development.» *Orient*: vol. 30, no. 1, March 1989.

Masud, Muhammad Khalid. «The Definition of Bidin the South Asian Fatâwâ Literature.» *Anuales Islamologiques*: vol. 27, 1993.

Meron, Ya'akov. «The Development of Legal Thought in Hanafi Texts.» *Studia Islamica*: vol. 30, 1969.

Messick, Brinkley M. «The Mufti, the Text and the World: Legal Interpretation in Yemen.» *Man (New Series)*: vol. 21, no. 1, March 1986.

Nevo, Joseph. «Religion and National Identity in Saudi Arabia.» *Middle Eastern Studies*: vol. 34, no. 3, 1998.

Ochsenwald, William. «Saudi Arabia and the Islamic Revival.» *International Journal of Middle East Studies*: vol. 13, no. 3, August 1981.

______ . «Religious Publication in Saudi Arabia, 1979-1989.» *Die Welt des Islams*: vol. 41, no. 2, July 2001.

Peters, Rudolph. «Muhammad al-'Abbasi al-Madani: Grand Mufti of Egypt, and his al-Fatawa al-Mahdiyya.» *Islamic Law and Society*: vol. 1, no. 1, 1994.

Peterson, J. E. «Tribes and Politics in Eastern Arabia.» *Middle East Journal:* vol. 31, no. 3, Summer 1977.

Powers, David S. «Fatwas as Sources for Legal and Social History: A Dispute over Endowment Revenues from Fourteenth Century Fez.» *Al-Qantara: Revista de Estudios Árabes*: vol. 11, no. 2, 1990.

Puin, Gerd-Rudiger. «Der Moderne Alltag im Spiegel hanbalististischer Fetwas aus ar-Riyad.» *Zeitschrift der Deutschen Morgenlandischen Gesellschaft*: vol. 3, Suppl., 1977.

Al-Rasheed, Madawi. «God, the King and the Nation: Political Rhetoric in Saudi Arabia in the 1990s.» *Middle East Journal*: vol. 50, no. 3, Summer 1990.

Reinhart, A. K. «Transcendence and Social Practice: Muftis and Qadis as Religious Interpreters.» *Annales Islamologigues*: vol. 27, 1994.

Rispler-Chaim, Vardit. «Toward a New Understanding of the Term Bid'a.» *Der Islam*: 1991.

Teitelbaum, Joshua. «Dueling for Da'wa: State vs. Society on the Saudi Internet.» *Middle East Journal*: vol. 56, no. 2, Spring 2002.

Voll, John. «Muhammad Hayat al-Sindi and Muhammad Ibn 'Abd al-Wahhab: An Analysis of an Intellectual Group in Eighteenth-century Medina.» *Bulletin of the School of Oriental and African Studies:* vol. 38, no. 1, 1975.

Theses

Al-Awaji, Ibrahim. «Bureaucracy and Society in Saudi Arabia.» (Ph.D. Dissertation, University of Virginia, 1971).

Binladin, Abdullah M. «Western Banking Practices and Shari'a Law.» (M.A. Thesis, Harvard University, 1992).

Bramsen, Dorthe. «Divine Law and Human Understanding: Interpreting Shari'a within the institutions of Ifta' and Qada' in Saudi Arabia.» (Ph.D. Dissertation, University of Copenhagen, 2007).

Al-Hamad, Sadun. «The Legislative Process and the Development of Saudi Arabia.» (Ph.D. Dissertation, University of Southern California, 1973).

Al-Hamad, Turki. «Political Order in Changing Societies, Saudi Arabia: Modernization in a Traditional Society.» (Ph.D. Dissertation, University of Southern California, 1985).

Mudzhar, Muhammad. «Fatwas of the Council of Indonesian 'Ulama: A Study of Islamic Legal Thought in Indonesia, 1975-1988.» (Ph.D. Dissertation, University of California, Los Angeles, 1990).

Al-Rasheed, Muhammad Sa'd. «Criminal Procedure: The Saudi Arabian Judicial Institutions.» (Ph.D. Dissertation, University of Durham, 1973).

Al-Rawaf, O. Y. «The Concept of Five Crises in Political Development: Relevance to the Kingdom of Saudi Arabia.» (Ph.D. dissertation, Duke University, 1981).

Soliman, Solaim. «Constitutional and Judicial Organization in Saudi Arabia.» (Ph.D Dissertation, Johns Hopkins University, 1970).

Sultan, Muhammad Ibrahim. «Islamic Banking in Theory and Practice.» (Ph.D. Dissertation, University of Exeter, 1988).

Zysow, Aron. «The Economy of Certainty: An Introduction to the Typology of Islamic Legal Theory.» (Ph.D. Dissertation, Harvard University, 1984).

Conferences

The Arabian Peninsula: Society and Politics. Edited by Derek Hopwood. London: Allen and Unwin, 1972. (Studies on Modern Asia and Africa; no. 8)

Islam and Public Law: Classical and Contemporary Studies. Edited by Chibli Mallat. London; Boston, MA: Graham and Trotman, 1993. (Arab and Islamic Laws Series)

King Faisal and the Modernisation of Saudi Arabia. Edited by Willard A. Beling. London: Croom Helm, 1980.

Statecraft in the Middle East: Oil, Historical Memory, and Popular Culture. Edited by Eric Davis and Nicolas Gavrielides. Miami: Florida International University Press, 1991.

Tribes and State Formation in the Middle East. Edited by Philip S. Khoury and Joseph Kostiner. Berkeley, CA: University of California Press, 1990.

Websites

<http://www.alifta.net>.

<http://www.alrajhibank.com.sa>.

<http://www.alriyadh.com>.

<http://www.alwatan.com.sa>.

<http://www.alzwaj.org>.

<http://www.binbaz.org.sa>.

<http://www.ibnjebreen.com>.

<http://www.ibnothaimeen.com>.

<http://www.isdb.org>.

<http://www.Islamonline.net>.

<http://www.islamweb.net>.

<http://ww.iumsonline.net>.

<http://www.janadna.org.sa>.

<http://www.miraserve.com>.

<http://www.methaq.com>.

<http://www.saudinf.com>.

<http://www.saudinsure.com>.

<http://www.scot.org.sa>.